حسين الخشن

الفقه الجنائي في الإسلام

الردّة نموذجًا



مؤسسة الانتشار العربي

حسين الخشن
الفقه الجنائي في الإسلام
مؤسسة الانتشار العربي

الفقه الجنائي في الإسلام..
الردّة نموذجًا

حسين أحمد الخشن

الفقه الجنائي في الإسلام..
الردّة نموذجًا

مؤسسة الانتشار العربي
Arab Diffusion Company

المحتويات

الفصل الثالث: طبيعة الحدّ وماهيته

الفصل السادس: حركة الزندقة في التاريخ الإسلامي

الفصل السابع: الردّة بعد وفاة الرسول(ص)

تمهيد

لا يخفى أنّ عقوبة قتل المرتد التي يتبناها الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه قد غدت مثار جدل كبير، واتخذ منها البعض ذريعة للطعن في الإسلام وشريعته، بوصفها شريعة متشددة تقمع الحريات وتناقض حق الإنسان في اختيار دينه والتعبير عن رأيه.

وهذا البحث الذي بين أيديكم هو حصيلة جهد بذلتُه على هذا الصعيد، وحرصتُ خلاله على دراسة هذه العقوبة دراسة فقهية مستوعبة تستهدف كشف الكثير من الغموض الذي شابَ هذه القضيّة، وتعمل على إثارة الأسئلة باعتبارها مفتاح المعرفة والسبيل الأمثل لبلوغ الحقيقة. وقد قادني البحث والتدبر والتأمل في نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة إلى نتائج مهمة في هذا المجال، ولا أريد أن أفصح مسبقًا عن تلك النتائج، فليصبر القارئ قليلًا وسوف يكتشف تلك النتائج بنفسه.

وقد كنت عازمًا في المقدمة الأولى للكتاب، (وهي مقدمة فرغت من كتابتها قبل عدة سنوات) على أن أعطيه اسم: «الحريّة الفكريّة والدينيّة وإشكاليّة قتل المرتد»، انطلاقًا مما أشرنا إليه أعلاه من أنّ الفتوى بقتل المرتد قد اعتبرت منافية لحرية الإنسان في اختيار العقيدة التي يقتنع بها، ومع أنّ هذا الاسم لا شائبة فيه، بيد أنّي قد ارتأيت في اللحظة الأخيرة وأنا أهم بدفع الكتاب إلى الطباعة تغيير العنوان المذكور واختيار عنوان آخر، وهو «الفقه الجنائي في الإسلام ـ الردّة نموذجًا»، والموجب لهذا التغيير دافعان:

أولًا: أنّ قضية قتل المرتد قد تمّ تناولها من قبل الكثيرين بالتشكيك والاعتراض ليس فقط من زاوية منافاتها مع مبدأ الحريات وحقوق الإنسان فحسب، بل ومن زاوية أنّها تمثّل تعبيرًا واضحًا ـ بنظرهم ـ عن القسوة البالغة في النظام الجنائي الإسلامي، ولا ننسى أنّ التطبيق الصارم والعلني لبعض العقوبات في الآونة الأخيرة من قبل بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة قد أثار الرأي العام الإسلامي قبل غيره إزاء هذه القسوة،

واستنكر الكثيرون ذلك ونددوا به، وتوالت الأسئلة عن مدى شرعية هذه العقوبات، وما إذا كانت صالحة لزماننا أم لا.

ثانيًا: إنّ هذا الكتاب في العديد من فصوله ــ كما سيلاحظ القارئ الكريم ــ يطرح العديد من الأسئلة إزاء نظام العقوبات في الإسلام ويناقش في بعض ما اعتبره الفقهاء مبادئ مسلمة في الفقه الجنائي الإسلامي، وذلك من قبيل ما طرحناه في الفصل الثالث حول مدى إمكانية تبني فكرة التدبيرية في العقوبات التي أقرّتها الشريعة الإسلامية، وما طرحناه في الفصل الرابع حول دور الزمان والمكان في تغيير نوعيّة العقوبات، إلى غير ذلك من العناوين ذات الصلة بالفقه الجنائي في الإسلام.

وتجدر الإشارة إلى أنني ونزولًا عند رغبة بعض الأخوة الأفاضل حرصت على التخفيف قدر المستطاع من اللغة التخصصية التي تطبع أمثال هذا البحث، وذلك بغية تمكين أكبر عدد من المثقفين المسلمين والمهتمين بقضايا الفكر الإسلامي من الاستفادة من هذا الكتاب، ولا أدري إلى أي حدّ وفِّقت في هذا المسعى، كما أنني ـ وللغاية نفسها ـ قد عملتُ على تقديم شرح مبسط في الهامش لبعض المصطلحات الفقهية التخصصية.

ومع أنّي لا أبرئ نفسي من الهوى ولا من وساوس الشيطان، فإنّي ـ وبعد الاستعانة بالله ـ حرصت قدر المستطاع ليس فقط على مراجعة دوافعي الكامنة في أعماق النفس للتوثق من أن لا أكون منساقًا تحت تأثير المسبقات الفكرية أو الدوافع الذاتية، وإنما حرصت أيضًا على مراجعة هذا البحث أكثر من مرّة، وغيّرت أكثر من فكرة، وتراجعت عن أكثر من مناقشة، وبعد هذه الجولات كان هذا الكتاب الذي بين أيديكم، والذي يبقى ـ ومهما كان بنظري مهمًّا ـ جهدًا بشريًّا، والجهد البشري مشوب بالنقص والعيوب، ولن يرفع نقصه أو يخفف منه سوى القراءات النقدية الواعية له والتي ترمي إلى تسديد الخطى وتصويب الفكر، وليس إلى إسقاط الأشخاص ومواجهتهم بـأساليب التكفير والتضليل.

والله تعالى أسأل في الختام أن يوفقنا للتفقه في دينه وأن يبصرنا في فهم أحكامه، وأن يأخذ بأيدينا في رحلة البحث عن الحقيقة، وأن يسدّد خطانا في طريق العلم والعمل، إنّه سميع مجيب، وما التوفيق إلا من عند الله العزيز الحميد.

حسين أحمد الخشن

مقدمة

الإسلام والحرية.. علاقة جدلية

الإسلام والحرية، عنوان بارز لعلاقة جدلية إشكالية بامتياز، ومصداق جلي لقضية مثيرة ومثارة باستمرار، خضعت ولا تزال لتجاذبات ونقاشات متعدّدة، واتهامات متبادلة بين المسلمين أنفسهم وبينهم وبين الآخرين. وفي الآونة الأخيرة، ارتفعت وتيرة الجدال والنقاش، وعلت بعض الأصوات العدوانية المحمومة، واشتدّت الحملات التشويهية المنظّمة والموجهة ضدّ الإسلام والمسلمين على خلفية تردِّي الوضع الإنساني في العالمين العربي والإسلامي، ومصادرة الحريات العامة، وانتهاك الحرمات.

ولو أنّ الأمر اقتصر على ذلك لكان هينًا، وربما عاديًّا، ولَكنّا اكتفينا بالإجابة التقليدية عليه، والقائلة: إنّ التردِّي المشار إليه ناتج عن التطبيق الخاطئ لتعاليم الإسلام وحدوده، وإنّ المسؤول عن ذلك بشكل أساس هم حكام المسلمين، وزعماؤهم المفروضون على شعوبهم، والمدعومون من الغرب وحكوماته.

بيد أنّ حمّى الاتهامات تعدّت ذلك بكثير، وانطلقت الدعوة جهارًا إلى تغيير في الثقافة الإسلامية باعتبارها مصدر التطرّف ومنبع الإرهاب، وهي السبب في سيادة منطق القمع والاستبداد على حساب منطق الحرية والديمقراطية. وهكذا أطلّ علينا منظّرو الغرب وهم يحملون رسالة التبشير بالديمقراطية وتصدير الحرية إلى ما يسمونه بالعالم المتخلّف والظلامي..

وأظنّني لست مخطئًا أو متسرِّعًا إذا قلت: حسنًا فعل هؤلاء ويفعلون؛ لا لأنّهم منسجمون مع أنفسهم ويعبّرون عن قناعاتهم بحرية تامة فحسب؛ بل لأنّ حملاتهم المذكورة حرّكت الساكن وخلقت مناخًا عامًّا لدى الكثيرين من مفكِّري هذه الأمة ومثقفيها وفقهائها ومتفقهيها، حول ضرورة إعادة النظر في الكثير من التقاليد التي

أضفينا عليها هالة القداسة، والأعراف العشائرية التي ألبسناها لبوس الدين، أو مناهجنا المتخشّبة، أو خطابنا المتحجر.. إلى الكثير من المفاهيم القلقة، والمشهورات التي لا أصل لها..

وفي هذا السياق الملتهب إثارةً، وجدتني أحمل القلم لأكتب، أو أقدّم مساهمة متواضعة في موضوع الحريات وإشكالياتها، مستندًا إلى الأصالة الفكرية الإسلامية في عمقها القرآني، وسنتها الصحيحة؛ آملًا أن ترفع هذه الكتابة شبهة أو تضيء شمعة في سمائنا المظلمة.

إلا أنّ السؤال الكبير هو: كيف نتناول هذه الموضوعات الإشكالية وكيف نعالجها؟

لنخرج من طوباوية الكلمات

لقد اعتاد الكثير من المثقفين والعلماء والوعاظ المسلمين ـ في مقام الدفاع وردّ سيل الاعتراضات الموجّهة ضدّ الإسلام فيما يرتبط بالحريات العامة وحقوق الإنسان ـ على الحديث عن الحريّة في الإسلام بلغة شاعرية أدبية تمتدح الحرية إلى حدّ التغزّل، والتغنّي بها إلى درجة الاستهلاك، دون أن تلامس ـ هذه الأحاديث ـ المشكلةَ في العمق، وتلاحق الإشكالات التفصيلية، وتقدّم الأجوبة المقنعة عليها. وقد آن الأوان لنخرج من طوباوية الكلمات، ولغة الشعارات، والتعميمات التي تكتفي بالاستشهاد ببعض النصوص الدينيّة العامة الممتدحة للحرية، أو التي تتحدّث عن خلق الناس أحرارًا.. إنّ المطلوب هو بذل جهود فكرية اجتهادية تأصيلية لقضايا الحرية وحقوق الإنسان، مع ملاحقة تامة ومتابعة شاملة لإشكاليات الحرية على المستوى العقدي والفكري والتشريعي والسياسي؛ وذلك بغية تقديم إجابات مقنعة على تلك الإشكاليات والأسئلة المتلاحقة، والتي لم تعد إشكالات وأسئلة يفرضها «الخارج» فقط، بل غدت إشكالات يطرحها «الداخل» أيضًا، ويواجهنا بها الكثير من شباب أمتنا ومتعلميها ببراءة وعفوية لا تخلو من عمق ووعي وقلق في كثير من الحالات، مما يفرض علينا أن نبتعد عن منطق التخوين أو رميهم بالتغرب و«التفرنج» ـ كما يفعل البعض ـ بل علينا أن نتفهّم أسئلتهم وهمومهم، ونبادر إلى تقديم الأجوبة المقنعة على سيل هذه الأسئلة المتلاحقة.

ومن هذه الأسئلة أو الإشكالات التي تُطرح علينا وتواجهنا ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ السؤال التالي: كيف ينسجم الحكم بقتل المرتد مع مبدأ الحرية؟ وأين

حقُّ الإنسان وحرّيته في التعبير عن رأيه، في ظل الفتاوى التي تحجر على الفكر، وتمارس عليه نوعًا من «الحُرم» بتهمة الضلال والانحراف، أو التي تمنع الفن، وتحرّم الموسيقى والنحت والغناء؟ وأين حرية المرأة وحقوقها، في ظل الفتاوى التي تجعلها حبيسة البيت أو أسيرة زوج متعسف ظالم، أو تمنعها من المشاركة السياسية في كثير من الحالات؟ إلى غير ذلك من الأسئلة المتصلة ببعض أشكال التقييد والتضييق على الحريات الخاصة والعامة للأفراد والجماعات..

وليس من الإنصاف أن ننكر وجود إسهامات جادة وقيّمة لثلّةٍ من المفكّرين المسلمين، استطاعت أن تجيب على بعض الإشكالات المشار إليها، وتقدّم أفكارًا موفّقة وإضاءات مهمّة في هذا الصدد؛ لكنّ القضية لا تزال بحاجة إلى تضافر الجهود الفكريّة والفقهية لردم الخلل، وسدِّ النقص الكبير الذي لا يزال بيّنًا ومشهودًا على هذا الصعيد.

فضاء الحرية

وفي الوقت الذي نطرح فيه هذا الكلام، فإننا نقول: إنّ الحرية هي قيمة تنطلق من الداخل، وليست سلعة قابلةً للتصدير، ولا تقبل أسلوب الإلزام والفرض والإكراه؛ لأنّ ذلك يتنافى مع جوهرها وكنهها. كما أنّ الحرية لا تمارَس في الفراغ، بل إنّ لها فضاءً وهو المجتمع. ولهذا المجتمع مرتكزاته التي يقوم عليها، وحضارته التي ينتمي إليها، وقيمه التي يؤمن بها. فإذا كانت ممارسة الحريات ستؤدّي إلى الخروج عن قيم هذا المجتمع وثوابته المستمدة من العقل أو الفطرة أو الوحي، أو إلى تعكير صفوه، أو تلويث مناخه الفكري والأخلاقي، فلا يمكننا والحال هذه مجاراة صيحات الحرية؛ لأنّنا وإنْ كنا نعتقد أنّ الحرية هي قيمة أساسية تتيح للإنسان أن يعبّر ـ في ظلها ـ عن إنسانيته، ويُظهر كفاءته وإبداعه، بيد أنّنا لا نستطيع التضحية بسائر القيم لأجلها، وإنّما علينا أن نوازن بينها وبين سائر القيم الأخرى التي تمثّل منظومة متكاملة في نظامنا الاجتماعي والأخلاقي.

إذن، لا بدّ أن ينسجم نظام الحريات في كلِّ مجتمع، مع المنظومة القيمية والأخلاقية والعقدية المترسخة في ذلك المجتمع، «ولا يمكن لنظام أن يتهم نظامًا آخر بأنّه ينتهك الحرية، إلا بمقدار ما ينتهك هذا النظام من قيمه الخاصة، وليس من قيم النظام الآخر». ومن هنا، فإنّ الأمر المثير «للدهشة أنّ الإسلام لا يُحاكم في قضية

الحريات ـ في عصرنا ـ وفقًا لقيمه الخاصة، بل وفقًا لقيم حضارة أخرى وعقلية قانونية أخرى.. وفي هذه الحالة ليس الإسلام بأولى بالمحاكمة من الحضارة أو التشريع أو المجتمع الذي يحاكمه»[1].

إنّ محاكمة نظام معين، واتهامه بانتهاك الحرية وقيمها، إنّما تكون صائبة إذا انطلقت من أحد الأساسين التاليين:

الأول: مخالفة الشخص للمبادئ والقيم العامة التي تقتضيها الفطرة البشرية، أو تواضعت عليها مختلف الأنظمة والقوانين والأديان، من قبيل القضايا التي تمس كرامة الإنسان، وتنتهك حرمته وأمنه وصحته..

الثاني: مخالفة الشخص للقانون السائد في مجتمعه الذي ينتمي إليه؛ فنستطيع أن نقول للمسلم: لماذا تزني، والإسلام الذي ارتضيته دينًا يحرِّم الزنا؟ أو نقول له: كيف تشرب الخمر، ودينك يحرِّم شربه؟ وأمّا أن نحاكم الفرد في المجتمع الإسلامي وفق معايير لا يؤمن بها، فهذا غير منطقي وليس مُبرَّرًا.

وفي ضوء ما تقدّم، فقد سجّلتُ في بعض كتبي[2] بأنّ محاكمة المرأة المسلمة، بسبب ارتدائها للحجاب الإسلامي، يمثّل عدوانًا على حقّها وحريّتها، ولا يمكن تبريره بوجهٍ من الوجوه؛ لأنّ الحجاب أو الستر لا يخالف قيمة إنسانية عامة، إن لم يدّع العكس. ولا يخالف قوانين المجتمعات ونظمها وقيمها، حتى المجتمعات الغربية، فإنّها تكفل الحريات الشخصية والدينية للجماعات والأفراد. ولو جاز للآخر أن يدين المرأة المسلمة بسبب حجابها، فالأولى أن يحقّ للمرأة المسلمة أن تعترض وتدين غيرها على تبرّجها وتهتكها، لأنّ الإسلام يحرّم ذلك!

عطفًا على ما سبق، وللتذكير فقط، نقول: إنّ الاستفادة من مبدأ الحرية وفضائها لا يجوز أن يكون خارج إطار القانون الذي ارتضته الجماعة لنفسها؛ لأنّ ممارسة الحريّة عندما تخرج عن القانون تغدو شغبًا وفوضى، ولا يمكن لأي نظامٍ أو فكرٍ أو دينٍ أن يلتزم الفوضى أو يقرّها.

ما تقدّم من كلام، أردناه مدخلًا لحديث مستفيض، سيأتي التعرّض له عند إشكاليات الحرية في الإسلام على الصعيد العقدي والتشريعي والفكري والسياسي..

(1) **الاجتهاد والتجديد** للشيخ شمس الدين: ص234.

(2) **إليك يا ابنتي**: ص 14و17.

قضية الردّة والحاجة إلى بحثها

ومن جملة القضايا الإشكالية بامتياز، قضية الفتوى الفقهية بقتل المرتدّ عن الإسلام؛ فإنّها لا تزال قضية حارة، وتثير لغطًا واسعًا وجدلًا كبيرًا في مختلف الأوساط العالمية، الشعبيّة والنخبوية والقانونية والإعلامية والسياسية؛ وذلك لجهة مدى «إنسانيتها» وانسجامها مع الحرية الفكرية للأفراد. وقد كثر تناول المسألة وتداولها في وسائل الإعلام في العقود والسنوات الأخيرة، إثر صدور أحكام بإهدار دم بعض الأشخاص الذين اعتُبروا مرتدّين عن الإسلام[1]، أو عقيب دعاوى للتفريق بين زوجين مسلمين لاتهام أحدهما بالارتداد[2].

وربَّ قائلٍ يقول: ما المبرّر لفتح النقاش في هذه المسألة المتسالم عليها، بعد أن أشبعها علماء الإسلام بحثًا وتحقيقًا، حتى غدت في عداد الضروريّات والبديهيات؟! وفي الحد الأدنى، فإنّ هذه القضية تُعتبر في عداد القضايا أو المسائل التي اتفق عليها فقهاء المسلمين على اختلاف مذاهبهم، فلماذا يصار إلى التشكيك بها؟!

و**الجواب**: إنّه ومع التسليم ـ مؤقتًا ـ ببداهتها، وبصرف النظر عما سيأتي من رفض دعوى بداهة المسألة على إطلاقها، فإنّ ذلك لا يمنع ولا يحول دون دراستها مجددًا في امتداداتها وحدودها، في شروطها وضوابطها؛ وتغدو هذه الدراسة طبيعيّة، وربما ملحّة وضروريّة، بملاحظة العناصر المستجدّة على الموضوع؛ الأمر الذي يفرض أسئلة متعددة على حركة الاجتهاد الإسلامي، ويشكّل دعوة ملحة للفقهاء لبحث القضيّة مجددًا، بما يرفع الإبهام والغموض، أو يضيف بعض الإضاءات الجديدة، ويحدّد مدى توفّر شروط قتل المرتد التاريخيّة في زماننا.

ومما يلحُّ علينا بضرورة فتح مسألة الرّدة أمام البحث العلمي، كثرة التراشقات والاتهامات بالارتداد عن الدين داخل المجتمع الإسلامي. هذا التراشق الذي بلغ حدّ الفوضى، وانطلق بدون ضوابط، وطال الكثير من الكُتّاب والباحثين، بل الجماعات الإسلامية لمجرّد تبنيها بعض الأفكار أو المعتقدات، مما يراه بعضهم ارتدادًا عن الدين وخروجًا على مسلماته.

---

(1) كما في قضية سلمان رشدي.

(2) كما في قضية نصر حامد أبو زيد.

ونقولها بصراحة: إنّ دراسة هذه المسألة أو غيرها من المسائل الإشكالية، تقتضي منّا أن نتحرك بمنتهى الدقة والموضوعيّة. ويلزمنا توطين النفس على ضرورة التسليم بالنتيجة التي يقودنا البحث العلمي إليها، حتى لو كانت هي إثبات الحكم المشهور في المسألة وتأكيده، وهو قتل المرتد، ولا يجوز بحال من الأحوال دراسة المسألة وفق مسبقات فكريّة تفرض نفسها على النص، أو انطلاقًا من عقدة نفسية وهزيمة معنوية أمام ثقافة الآخر وحضارته، أو تحت ضغط الإملاءات التي يفرضها الخارج علينا، بل والداخل أيضًا.

وتجدر الإشارة إلى أنّ جزءًا مهمًّا من هذا البحث، قد أُلقي على طلبة الدراسات العليا في الحوزة العلمية؛ ولذا سيجد فيه القارئ مادة علميّة تخصصيّة. فأرجو من القارئ أن يعذرني على اعتماد هذه اللغة التخصصية، وإن حرصت قدر المستطاع أن اعتمد لغة يفهمها من يملك حظًّا من الثقافة الإسلامية العامة.

والله الموفّق.

حسين أحمد الخشن

5/ 10/ 2011م

الفصل الأول

قتل المرتد:
نظرة في المبررات الدفاعية

- تحرير محل الكلام
- الردّة و التمرد على التوحيد
- الردّة والخروج عن الفطرة
- الردّة خيانة عظمى
- الردّة والاعتداء على الدين
- مبررات عكسية

تطرّقنا في المقدمة إلى أنّ بعض الأحكام الشرعية، ومنها الفتوى بقتل المرتد، واجهت ولا تزال تواجه سيلًا من الاعتراضات والتشكيكات. من أبرزها، أنّها تصادم مبدأ الحرية الشخصية للإنسان، وحقّه في اختيار العقيدة التي يقتنع بها ويراها مناسبة. مع أنّ هذا الحق غدا مبدأً أقرّته القوانين الوضعيّة وشرعة حقوق الإنسان، بل كفلته الأديان السماوية، بما في ذلك الإسلام الذي منع من الإكراه على اعتناق الدين، في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[1]، وغير ذلك من الآيات... فبماذا وجّه الفقهاء والمفكّرون المسلمون الفتوى المذكورة التي تنص على قتل المرتد؟ وكيف رفعوا التنافي المدّعى بينها وبين قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ أو غيرها من آيات القرآن الكريم؟

تحرير محل الكلام

وفي البدء، لا بدّ لنا أن نحدّد مورد الإشكال ومحل الكلام؛ لأنّ بعض أنواع الردّة، قد لا يُستبعد صدور عقوبات قاسية بحق أصحابها، سواء وصلت هذه العقوبة إلى القتل أم لم تصل. وفيما يلي نشير إلى أهم أنواع الرّدة وأصناف المرتدين الذين قد تكون معاقبتهم مبرّرة ومفهومة:

1ـ الرِّدة والحرابة

الصنف الأول الذي يكون الحكم بقتله ـ إلّا عند من ينكر عقوبة القتل من أصلها ـ مبررًا ومعقولًا إلى حدٍّ كبير، ولا يواجه اعتراضات، وقد لا يحتاج إلى تبريرات كثيرة، هوَ مَنْ يُطلَق عليه عنوان المحارب. ويُراد به كلّ من يرتد على نظام الجماعة وأمنها، فيتمرد على النظام العام ويخرج عن القانون، أو يشهر السلاح ويتحوّل إلى مفسد في الأرض، أو يسعى إلى إيجاد انشقاق في جسم الأمة، أو يقوم بمحاولة انقلابية تهدف إلى تقويض النظام برمته والقضاء عليه. وقد نصّ القرآن الكريم على عقوبة المحارب المفسد في الأرض في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي

(1) سورة البقرة، الآية: 255.

ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1]، ووردت في هذا الشأن روايات كثيرة، واضحة الدلالة على تشدّد الإسلام إزاء الحرابة والإفساد في الأرض[2].

وتعتبر حركة الردّة التي حصلت بعد وفاة الرسول (ص)، والتي شكّلت تهديدًا جديًّا وخطيرًا للنظام الإسلامي آنذاك، مصداقًا بارزًا لما نتحدث عنه. صحيح أنّ تجاوزات خطيرة قد وقعت أثناء مواجهة هذه الحركة، كالذي جرى مع مالك بن نويرة وقبيلته[3]، بيد أنّه لا مجال للتشكيك فيما جرى من ردّة أو التهوين من خطورتها. فقد حصلت ردّات متلاحقة استهدفت تقويض النظام الإسلامي ونشر الفوضى، وهذا ما سجّلته المصادر[4] التاريخية بأجمعها، ورأينا أنّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، رغم انكفائه واعتكافه الطوعي والاحتجاجي، بسبب صدمته لما جرى في مؤتمر السقيفة، وبعد أن رأى حجم التحديات والمخاطر المحيطة بالنظام الإسلامي بفعل الردات المتلاحقة لعدد من القبائل والجماعات التي تمردت على القانون والنظام، وأعلنت الحرب على الإسلام والمسلمين، نراه يخرج من اعتكافه ويكسر حاجز الصمت ليعلنها بصراحة: «**فما راعني إلا انثيال الناس على أبي بكر يبايعونه، فأمسكت يدي حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمد** (ص) **فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلمًا أو هدمًا تكون المصيبة به عليّ أعظم من فوت ولايتكم التي إنّما هي متاع أيام قلائل يزول منها ما كان كما يزول السراب أو كما ينقشع السحاب**» ثم يختم بالحديث عن موقفه إزاء ما حصل، فيقول: «**فنهضت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق، واطمأن الدين وتنهنه**»[5].

ويذهب أو يميل جمع من الأعلام والمفكّرين إلى أنّ الحكم بقتل المرتد في الإسلام ناظر إلى الحالة المتقدمة، أعني الرّدة على النظام والخروج عليه والسعي إلى إجهاضه بقوة السلاح، وليس مجرد الردّة الفكرية البحتة.

---

(1) سورة المائدة، الآية: 33.
(2) انظر: **وسائل الشيعة**، ج28 ص307، أبواب حدّ المحارب.
(3) انظر: **البداية والنهاية** لابن كثير، ج6 ص355، و**كتاب الفتوح** لابن أعثم، ج1 ص19 ـ 20.
(4) للتوسع حول ذلك لاحظ الفصل السادس من الكتاب.
(5) **نهج البلاغة**، ج3 ص119، ونحوه **الغارات** للثقفي ج1 ص306.

من هؤلاء العلامة الشيخ محمود شلتوت ﵀ والذي يقول: «وقد يتغيّر النظر في هذه المسألة ـ مسألة قتل المرتد ـ إذا لوحظ أنّ كثيرًا من العلماء يرى أنّ الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأنّ الكفر بنفسه ليس مبيحًا للدم، وإنّما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم..»[1].

ومنهم العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله ﵀، فقد كان في أواخر حياته يطرح هذه الفكرة، ويقول إنّه غير مقتنع بأنّ حكم المرتد هو القتل إلّا إذا أريد بالمرتد ما ذكرناه من المرتد المحارب.

ومن هؤلاء أيضًا العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين ﵀ فإنّه يميل إلى هذا الرأي، يقول: «نقول بصورة بدوية: إنّ حدّ القتل لا يكون بمجرد إظهار الخروج عن الإسلام أو اعتناق دين آخر في حالة المسالمة والخضوع لأنظمة الدولة، وإنّما يكون الحدّ فيما لو تحوّلت الردّة إلى عمل سياسي ضدّ المجتمع، ففي هذه الحالة يكون القتل بسبب الرّدة، لا للتغيير الفكري وإنّما بسبب الحرابة..»[2].

وإنّنا نجد في النصوص شواهد تؤيد رأي هؤلاء الأعلام، ولكن تبقى الموافقة التامة على ذلك رهن استعراض تلك النصوص واستنطاقها لمعرفة مفادها؛ وهذا ما تتكفّل به الفصول اللاحقة.

وربما يعترض البعض على تفسير الرّدة بالحرابة بأنّ في ذلك إلغاءً لعنوان الرّدة كليًّا، مع أنّ الأصل في العناوين الواردة في النصوص هو الموضوعية[3](*)، وليست هي مجرد مؤشرات إلى عناوين أخرى.

ولكن يمكن الإجابة على ذلك بأنّ الحرابة نوع من الرّدة، لكنّها رِّدة على النظام. فالّذين يفسّرون الرّدة بالحرابة لا يلغون العنوان تمامًا، وإنّما يحصرونه بفرد خاص؛ ولذا فالعمدة هي في نهوض دليلٍ على الحصر المذكور.

---

(1) **الإسلام عقيدة وشريعة** ص281.

(2) **الاجتهاد والتجديد** ص 239 ـ 240.

(3)(*) معناه: أنّ الحكم متوقف أو مرتبط بتحقيق هذا العنوان بنفسه، لا بشبيهه أو أي عنوان آخر. فعندما نقرأ في النصوص أنّ الردّة تستوجب القتل، ثم يحصل لنا الشك أنّ عنوان الردّة هل ذكر باعتباره موضوعًا للحكم يدور الحكم مداره، أم أنّه ذكر كمثال وأنّ الحكم يترتب على نظير الردّة أيضًا كالحرابة مثلاً، عندها يُقال: إنّ الأصل هو موضوعية العنوان إلّا إذا دلّ دليل على العكس.

2ـ فتنة المسلمين عن دينهم

والصنف الآخر من المرتدين الذين قد يكون الحكم بمعاقبتهم أمرًا مقبولًا وليس مستنكرًا، بل هو لا يخلو من وجاهة، ولا تواجهه كثير من الاعتراضات ـ فيما لو تمّ دليله ـ، هو أولئك الأشخاص الذين يدخلون في الإسلام لا عن قناعة به كعقيدة ونظام حياة، وإنّما يدخلونه ثم يخرجون منه، في محاولة خبيثة تهدف إلى إثبات وهنه، بغية زلزلة عقائد المسلمين وإدخال الشك في نفوسهم وإخراجهم عن دينهم. وهذا ما فعله بعض المشركين في صدر الإسلام، على ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[1]، فهذا النوع من الردّة لا يمثل حالة فكرية وقناعة شخصية، بل هو عمل عدائي يهدف إلى بلبلة الأفكار والتشكيك بالعقائد، مقدمة لتقويض الدين والقضاء عليه. وبمراجعة أسباب النزول، نجدها تذكر في شأن الآية الآنفة أنّ طائفة من أهل الكتاب «اتفقوا على أن يدخلوا في الإسلام أول النهار ثم يقولوا في آخره: نظرنا في كتابنا وشاورنا علماءنا فلم نجد محمدًا بالنعت الذي ورد في التوراة، لعل أصحابه يشكّون فيه»[2]. وعن ابن عباس أنّ تلك الطائفة، وهي من اليهود، قالت: «إذا لقيتم أصحاب محمد أول النهار فآمنوا، وإذا كان آخره فصلّوا صلاتكم لعلهم يقولون: هؤلاء أهل الكتاب وهم أعلم منّا ينقلبون عن دينهم»[3].

وفي هذا النوع من الارتداد الظاهري والشكلي قد يقال: إنّ عقوبته هي القتل. ويستدل لذلك بأنّ الآية 191 من سورة البقرة، وبعد أن أمرت بقتال المشركين، من خلال قوله تعالى: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾، فإنّها علّلت ذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾، وجاء في آية أخرى: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾[4]. والمراد من الفتنة هي فتنة الناس عن دينهم بوسائل الترغيب أو الترهيب، أو التلبيس والتشويه والخداع. ففتنة الناس عن دينهم تعتبر جريمة كبيرة أعظم وأشد من جريمة القتل، كما نصّت الآية المتقدمة، وعليه فقد يقال: إنّه لا استبعاد في أن يُعاقَب فاعلها بالقتل.

وبعبارة أخرى: إذا كانت فتنة الناس عن دينهم أعظم وأشدّ من القتل، فلا تكون عقوبتها أقل من عقوبة مَنْ قَتَلَ شَخصًا آخر.

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 72.

(2) **كنز الدقائق** ج3 ص630.

(3) **الميزان** ج3 ص299.

(4) سورة البقرة، الآية: 217.

ولكن قد يُلاحظ على ذلك:

أولًا: إنّ تفسير الفتنة بما تقدّم ـ أعني فتنة الناس وتأليبهم عن دينهم ـ ليس واضحًا، فثمة اتجاه آخر في التفسير يذهب إلى أنّ المراد بالفتنة الشرك أو الكفر[1]، «وإنّما سمي الكفر فتنة، لأنّه يؤدّي إلى الهلاك كما تؤدّي الفتن إلى الهلاك، ولأنّ الكفر إظهار الفساد عند الاختبار، والفتنة إنما هي الاختبار»[2]. كما أنّ هناك اتجاهًا ثالثًا يرى أنّ المقصود بالفتنة في الآية: المحنة التي ابتلي بها المؤمنون بإخراجهم من وطنهم وهي أصعب من القتل، لدوام تعبها وتألم النفس بها، وهذا الاحتمال قد يشهد له سياق الآية الكريمة[3].

والإنصاف أنّ أظهر المعاني في تفسير الفتنة هو المعنى الأول، أعني فتنة الناس عن دينهم، وإن أَبَيت، فإنّ لفظ «الفتنة» في الآية يتسع لكل هذه المعاني.

ثانيًا: بعد التسليم بالمعنى الأول للفتنة، تبقى المناقشة في قياس الأولوية[4](*) أو قياس المساواة، فإنّ كون الفتنة أعظم من القتل لا يستلزم أن يكون عقابها مساويًا للقتل أو أشد من عقوبته. صحيح أنّ مبدأ التناسب بين الجريمة والعقوبة مبدأ عقلائي، وليس من المقبول في ميزان العقلاء إقرار العقوبة الأشدّ على الذنب الصغير وكذلك العكس، بيد أنّ الأشدّية في الآية المباركة ربما تكون ناظرة إلى العقوبة الأخروية لا الدنيوية، فلا يستلزم ذلك أن تكون عقوبة من يقوم بفتنة الناس عن دينهم هي عقوبة القتل نفسها.

إن قيل: إنّ سياق الآيات يفيد بأنّ قوله تعالى: ﴿وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِ﴾ جاء بمثابة التعليل لتشريع القتال، وعليه فالحكم يدور مدار علّته[5](*) وجودًا وعدمًا، فإذا جاز قتل المشركين لأنّهم يفتنون الناس عن دينهم، جاز قتل من يترك دينه.

---

(1) راجع **تفسير القمي**: ج1 ص72، و**التبيان**:ج1 ص376 وج2 ص146، ونقله عن جمع من أئمة التفسير، و**مجمع البيان**: ج2 ص 29ـ30 و75، و**الميزان**: ج2 ص61.

(2) **التبيان** ج2ص147.

(3) **كنز الدقائق** ج1 ص453.

(4)(*) مثلاً: نستطيع أن نثبت حرمة ضرب الوالدين استنادًا إلى ما دلّ على حرمة التأفف منهما؛ لأنّ الضرب أولى وآكد وأقوى من التأفف في اقتضاء الحرمة. وهكذا نثبت حرمة ضرب الوالدين بقياس المساواة، فإنّ حرمة ضربهما إن لم تكن أولى من حرمة التأفف منهما فلا أقلّ من أنّها تساويها جزمًا.

(5)(*) توضيحه: إنّ المشرّع الإسلامي إنّما شرّع الأحكام تبعًا للمصالح والمفاسد الموجودة في متعلقات هذه الأحكام. فحرمة الخمر تنطلق من مفسدة في شربها، وهي الإسكار. وعليه، نقول: إنّ سبب وعلّة حرمة الخمر هو مفسدة الإسكار. فأينما وُجد الإسكار وجدت الحرمة، وإذا انتفى الإسكار انتفت الحرمة (بغض النظر عن وجود سبب آخر وعلّة أخرى للحرمة).

والجواب: سلّمنا أنّ الآية المباركة دلّت على تشريع القتل والقتال مع المشركين بسبب ما فعلوه من فتنة الناس عن دينهم، إلا أنّ فتنة المشركين للناس كانت باستخدام وسائل الإكراه والترهيب والتخويف، وليس من خلال وسائل الإقناع أو المحاججة الفكريّة، على أنّا لا نسلّم بأنّه إذا كانت عقوبة من يفتن الناس عن دينهم هي القتل فلازمه أن تكون عقوبة من يفتتن ويتخلى بنفسه عن دينه هي القتل.

3ـ الرِّدة الفكرية

والصنف الثالث: وهو الأكثر إثارة للجدل، هو من ارتدَّ عن الإسلام من دون أن يخرج على النظام العام، ولم يقصد بخروجه عن الإسلام زلزلة عقائد المسلمين؛ فهل يُحاكم صاحب هذا الارتداد بالقتل كما يرى مشهور فقهاء المسلمين؟ وما الدليل على ذلك؟ وهل يمكن تبريره؟ وهذا الصنف هو محل البحث ومورد الإشكال على الإسلام من قبل الكثيرين.

وبعد التعرّف على محل الكلام، نجد أنفسنا معنيين بإلقاء نظرة متأملة على التبريرات التي قدّمها، أو يمكن أن يقدّمها المفكِّرون الإسلاميون بشأن عقوبة الرِّدة بهذا المعنى.

استبعاد الجواب التبريري

وإنّنا إذ نطرح التبريرات الآتية، فذلك لقناعتنا بعدم كفاية الإجابات التعبدية الإسكاتية على مثل هذه الأسئلة والإشكالات. والقول :إنّ قتل المرتد ثبت بالدليل الشرعي، ولا بدّ من الإذعان والتسليم له؛ وإن كان ينطلق من مبدأ متسالم عليه، بَيْدَ أنّ ذلك لا يحول دون محاولة فهم أسرار الأحكام الشرعية ومعرفة مقاصدها، ولا سيما في الأحكام التي لا يكون طابعها العام هو التعبّد، من قبيل الأحكام التي تتصل بالنظام العام أو بالنشاط الاقتصادي والسياسي... فإن كانت هذه التبريرات وجيهةً، فإنّ ذلك يعزّز القناعة بها ويُخرجها عن تعبديتها المحضة، ويسهّل إقناع الآخرين بها أو تفهمها على الأقل. وأمّا إذا لم تكن تلك التبريرات مقنعة، فإنّ علينا أن نقبل تلك الأحكام تعبّدًا إذا تمّ دليلها، ونترك باب التفكير مفتوحًا في محاولة استجلاء مقاصدها وأهدافها. وأعتقد أنّه ـ وفي مرحلة إثبات الحكم والاستدلال عليه ـ كلما كان هذا الحكم مقبولاً ومنسجمًا مع المرتكزات الفطرية والعقلائية كان إثباته أسهل. بينما لو كان الحكم غير مرحب به لدى العقلاء، ويصعب تقديم تفسير مقنع له فإنّ ذلك سوف يشكّل عاملاً سلبيًّا

معيقًا في مرحلة الاستدلال التي تتطلّب حصول الوثوق النوعي بالحكم، مقدمةً لتكوين القناعة الفقهية.

باتضاح ذلك، نأتي إلى عرض المبرّرات التي قدمها علماء الإسلام لفتوى قتل المرتد. وقد يلمس القارئ بعض التداخل في المبرّرات الآتية، لكننا حَرَصْنا على إبقائها كذلك، لأنّ لكل مبرر منها لمسته الخاصة وأسلوبه الخاص.

أ ـ الرِّدة والتمرّد على التوحيد

اختار العلامة السيد الطباطبائي، وكذلك الشهيد السيد محمد باقر الصدر، توجيه المسألة بما حاصله: إنّ الإسلام لا يبيح حرية العقيدة بشكل مطلق، بحيث يكون الإنسان حرًّا حتى في الشرك وعبادة الأصنام؛ وذلك لأنّ «الإسلام الذي جاء لتحرير الإنسان من عبودية الأصنام على أساس التوحيد، لا يمكن أن يأذن للإنسان بالتنازل عن أساس حريته، والانغماس في عبوديات الأرض وأصنامها». وبتعبير العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي: «من غير المعقول، أن يمنح الإسلام الذي قام بنيانه على التوحيد ونفي الشرك، ما يطال قاعدته التوحيدية لما ينطوي عليه ذلك من تناقض واضح»، كما أنّ الإسلام ـ كما يذكر الشهيد الصدر ـ «لا يعتبر مسألة العقيدة مسألة سلوك شخصي خاص كما ترى الحضارات الغربية، بل هي القاعدة الأساسية لكيان الأمة الحضاري كلّه».

ويضيف السيد الصدر أنّ الإسلام ليس بدعًا في هذا المجال «فكما لا يمكن للديمقراطية الغربية مهما آمنت بالحرية الشخصية أن تسمح للأفراد بمناوأة فكرة الحرية نفسها وتبنّي أفكار دكتاتورية، كذلك لا يمكن للإسلام أن يقرّ أيَّ تمرّد على قاعدته الرئيسية».

وهذه الفكرة يطرحها السيد الطباطبائي بعبارة أخرى فيقول: «لنتساءل: هل يمكن أن تمنح المجتمعات المعاصرة إنسانها حرية مخالفة القوانين والضوابط السائدة؟ من الواضح أنّ الجواب بالنفي، لأنّه مع هذه الحرية لن يكون ثمة معنى للقانون أصلاً»[1].

ولنا على هذا الكلام ملاحظات عدة:

(1) راجع كلام السيد الشهيد في كتاب «**بحوث إسلامية**» ص 203، وراجع كلام السيد الطباطبائي في كتاب **مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي** ص 252.

الملاحظة الأولى: صحيح أنّ التوحيد هو القاعدة الأساسية للإسلام ولكيان الأمة الحضاري، والإسلام لا يقبل بالتنازل عنه، ولكنّ الإسلام لا يريد إكراه الناس على تبنّي هذه العقيدة كما يراها، وإلّا لما أقرّ اليهود والنصارى على عقائدهم وممارسة شعائرهم التي لا تلتقي مع قاعدة التوحيد وفق الرؤية الإسلامية.

ودعوى أنّ العقيدة اليهودية وكذلك النصرانية لا تتنكران لقاعدة التوحيد، بل إنّ أتباع الديانتين المذكورتين يصرّون على كونهما من الأديان التوحيديّة، وقد وجدنا القرآن الكريم يفرِّق في العديد من الآيات بين المشركين وأهل الكتاب[1]، مما يؤكّد عدم ابتعاد الديانتين المذكورتين ابتعادًا كبيرًا عن عقيدة التوحيد، هي دعوى مرفوضة؛ لأنّه إذا كانت الديانتان المذكورتان توحيديتين فلن يغدو التبرير الآنف لمنع ارتداد المسلم وجيهًا على إطلاقه، بل اللازم ـ وفق ذلك التوجيه ـ عدم المنع من انتقال المسلم إلى إحدى تلك الديانتين، لأنه ينتقل من عقيدة توحيدية إلى أخرى كذلك!، والحال أنّ الإسلام يمنع من ذلك..

ولكن قد يقال: إنّ هذه الملاحظة قابلة للرد، وذلك لأنّ إقرار الإسلام لأهل الكتاب بالبقاء على دينهم هو إقرار لا ينطلق من كون عقائدهم مرضيّة لديه، وهذا واضح وبيّن من خلال التنديد الذي سجله القرآن بتلك العقائد، وإنّما يكفي فيه أنّهم أهل كتاب وأنّهم ينتسبون إلى الرسالات السماويّة، وهذا لا يعني أن يسمح للمسلم الذي وصل إلى جوهر التوحيد وكماله أن يتخلى عن أساس عقيدته وينتقل إلى ما هو دونها، ﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾[2].

الملاحظة الثانية: إنّ غاية ما يقتضيه كون الإسلام قد جاء لتحرير الإنسان من الشرك وعبودية الأصنام، أن لا يسمح في تشريعاته أو يشجّع على عبادة غير الله، ولا يسمح لدعاة الشرك أن يقفوا في طريق امتداد الإسلام، ولا يقتضي ذلك جبر الناس على الإيمان به أو البقاء على ذلك الإيمان[3].

---

(1) لاحظ مثلاً قوله تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًۭٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًۭا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[آل عمران 64]، وقارن ذلك بالآيات الواردة في المشركين.

(2) سورة البقرة: الآية: 61.

(3) **الجهاد** من تقرير بحث السيد فضل الله، ص55.

وكذلك فإنّ «عدم الإذن للإنسان بالتنازل عن أساس حريته والانغماس في عبوديات الأرض وأصنامها» لا يتحقق بواسطة الإكراه والقمع وكمّ الأفواه وقطع الرقاب، على أنّ ذلك لا يجدي نفعًا؛ لأنّ من يختار الكفر أو الشرك سيجد متسعًا لذلك مهما زادت الضغوط، كما تؤكّد التجارب التاريخية. ولو أنّ الله تعالى كان مريدًا لتحقيق ذلك كيفما كان ولو بالقمع، لكان أجبر الإنسان على ذلك تكوينًا، لكنّه لم يفعل ذلك تأكيدًا على أهمية عنصر الاختيار في عملية بناء العقيدة وفي سلوك الإنسان، الذي أراده أن يكون خليفة له على الأرض ﴿إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1].

أجل إنّ الله لا يسمح للإنسان أن ينغمس في عبادة الأصنام من خلال تشريعاته وتحذيره من عواقب ذلك على مصير الإنسان.

الملاحظة الثالثة: وهي تعليق على ما جاء في كلام العلميْن المتقدم، من أنّ الإسلام في منعه للمسلم من الخروج عن دينه، لا يبتعد عما تقرّه الأنظمة الديمقراطية التي ترتكز على مبدأ الحرية الشخصيّة. فإنّها مهما سمحت للأفراد أن يعبّروا عن آرائهم ومعتقداتهم، بيد أنّها لا تسمح لأحد بمناوأة فكرة الحرية نفسها. وحاصل التعليق: إنّ الديمقراطية الغربية لا تمنع الإنسان من تبني فكرة الديكتاتورية ولا تعاقبه لمجرد اعتقاده بها، وإنّما تحاسبه على الدعوة اليها والعمل لأجل تحقيقها بما يُعرّض النظام الديمقراطي للخطر. وإنّنا نجد في بلاد الغرب جماعات إسلامية، أو غير إسلامية تتبنى أفكارًا تناقض أساس النظام العلماني السائد هناك، وتجاهر بآرائها وتصرّح بعدم شرعية النظام الديمقراطي، ومع ذلك يسمح لها القانون هناك بحرية العيش بسلام دون مؤاخذة ولا محاسبة. فأنظمة تلك الدول «لا تحاسب الإنسان الذي يؤمن بالنازية أو الفاشستية ـ مثلًا ـ لمجرّد أنّه يعتقد بها، بل تحاسبه على الدعوة إليها ومحاولة تحويل البلاد إلى قاعدة لها ومركز لنفوذها، مما يعرض أمن البلاد وكيانها للخطر»[2].

والخلاصة: إنّ الإنسان لا يُحَاسَب هناك لمجرد عدم اقتناعه بالقانون، بل يُحاسب على مخالفته له. والقول: إنّ عدم الإيمان بالعقيدة الإسلامية أو التشكيك فيها من قبل المسلم هو بمثابة الخروج على القوانين، هو مجرد ادّعاء لا شاهد عليه، بل هو أول الكلام.

(1) سورة الإنسان، الآية: 3.
(2) **الجهاد** ص54.

ب ـ الرِّدة والخروج عن الفطرة

وفي ضوء ما تقدّم، يتضح بطلان الزعم القائل ـ تبريرًا لقتل المرّتد ـ: إنّ خروج الإنسان من الدين هو خروج عن مقتضى الفطرة، وبالتالي فلا تبقى قيمة لحياته؛ لأنّ حرمة الحياة تسقط فيما لو كان الإنسان خارجًا ومتمرّدًا على مقتضى الفطرة. والوجه في بطلان هذا الكلام أنّنا نتساءل: أيُّ دين هو هذا الذي يشكّل الخروج عليه خروجًا عن مقتضى الفطرة؟ أهو مطلق الأديان السماوية المعروفة أم خصوص الإسلام؟ فإنْ أُريد به مطلق الدين السماوي، فلازمه الإذن بانتقال المرء من الإسلام إلى اليهودية والنصرانية. وإنْ أُريد به خصوص الإسلام، فاللازم عدم إقرار غير المسلمين بمن فيهم أهل الكتاب، كاليهود أو النصارى على دينهم.

هذا، ولكن عرفت مما تقدم أنّ هذا الكلام قابل للمناقشة. أجل، قد يُعترض على هذا التبرير بأنّ المسألة لو كانت كذلك، فهي إنّما تقضي بمشروعية إكراه من يُعاند الفطرة فقط، وهو الجاحد المتمرّد على الله تعالى ورسوله (ص)، دون من سيطرت عليه بعض الشبهات فشكّك أو أنكر بعض الأصول واختار دينًا غير الإسلام.

ج ـ الرِّدة خيانة عظمى

وهناك تبرير ثالث لفتوى قتل المرتد، وهو: إنّ الإسلام ينظر إلى العقيدة الإسلامية على أنّها كيان الأمة وأساس نظامها، والخروج عليها يشكّل الخيانة العظمى التي هي من أعظم الجرائم، ويُنزل بصاحبها أشدّ العقوبات، هذا **أولًا**.

ثانيًا: إنّ عدم الوقوف الحاسم أمام حركة الرِّدة والمرتدين قد يؤدّي إلى ردّات عامة ومتلاحقة، الأمر الذي قد يزعزع إيمان المسلمين وعقيدتهم. وفي هذا المجال يقول السيد فضل الله: «إنّ قضية الردّة في التشريع الإسلامي ليست متصلة بحرية الفكر، بل هي متصلة بحركة النظام الإسلامي.. ومن هنا فإنّ خروج الإنسان على الإسلام يمثل خروجًا على النظام بذاته، وهذه المسألة تمثل تحديًا للنظام في عمقه الحيوي الذي يقوم عليه».

ويضيف: «إذا أفسحنا المجال للردة من داخل النظام الإسلامي، فإنّ ذلك يؤدِّي إلى سقوط النظام تحت تأثير ردات متلاحقة، مما يجعل القاعدة التي يرتكز عليها النظام دون معنى، تمامًا كما لو انقضّ بعض الناس على أرض العدو ليمكّنوه من استباحتها، ألا يسمّى

ذلك خيانة عظمى؟! وعندما تكون الدولة قائمة على أساس العقيدة، فإنّ العقيدة تكون هي البديل عن الأرض وخيانة العقيدة هي خيانة الأرض»[1].

ويقول ابن تيمية (ت: 728هـ) في تفسير قتل المرتد: «فإنّه لو لم يقتل ذلك لكان الداخل في الدين يخرج منه، فقتلهُ حفظ لأهل الدين وللدين، فإنّ ذلك يمنع من النقص ويمنعهم من الخروج عنه بخلاف من لم يدخل فيه»[2].

ويقول الشيخ سيد سابق: «إنّ الإسلام كمنهج عام للحياة، ونظام شامل للسلوك الإنساني، لا غنى له عن سياج يحميه ودرع يقيه، فإنّ أيَّ نظام لا قيام له إلا بالحماية والوقاية والحفاظ عليه من كل ما يهزّ أركانه، ويزعزع بنيانه، ولا شيء أقوى من حماية النظام ووقايته من منع الخارجين عليه؛ لأنّ الخروج عليه يهدد كيانه ويعرّضه للسقوط والتداعي، إنّ الخروج على الإسلام والارتداد عنه إنما هو ثورة عليه، والثورة عليه ليس لها من جزاء إلّا الجزاء الذي اتفقت عليه القوانين الوضعية في من يخرج على نظام الدولة وأوضاعها المقررة، إنّ أيّ إنسان سواء كان في الدول الشيوعية أم الدول الرأسمالية إذا خرج على نظام الدولة فإنّه يُتهم بالخيانة العظمى لبلاده، والخيانة العظمى جزاؤها الإعدام، فالإسلام في تقرير عقوبة الإعدام للمرتدين منطقي مع نفسه ومتلاقٍ مع غيره من النظم»[3].

ويمكن ـ بالتأمل ـ إرجاع هذا الكلام إلى نقطتين رئيستين:

الأولى: إنّ الخروج من الإسلام هو خروج على الإسلام، وعلى النظام الإسلامي العام. وهو يعني ارتكاب الخيانة العظمى؛ لأنّ ذلك يهدّد كيان النظام ويعرّضه للسقوط.

الثانية: إنّ حماية العقيدة والنظام من كلّ ما يهدّد كيانه تستدعي إقرار أعلى عقوبة ممكنة، وهي الإعدام.

ويمكن أن نلاحظ على ذلك:

أولًا: بالنسبة للنقطة الأولى: فإن أُريد من النظام الوارد فيها، النظام العام بما يعني من استقرار المجتمع أمنيًّا وسياسيًّا، فالارتداد لا يشكّل في كثير من الحالات خروجًا

(1) **رؤى ومواقف**، الحلقة الثانية، ص110ـ 112.

(2) **مجموع الفتاوى** ج20 ص102، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورّة 1416هـ، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم.

(3) **فقه السنة** ج2 ص457.

على النظام، فقد يرتدّ المسلم مع التزامه بنظام الجماعة وأمنها. وإن أريد به النظام الفكري والبناء العقيدي، فيكون مرجع هذا التوجيه إلى التوجيه الأول، ويرد عليه ما يرد على ذاك.

على أنّ لنا أن نسأل: لماذا لا يكون للردة علاقة بحرية الفكر، وإنّما كلّ علاقتها بحركة النظام؟!

إنّ هذا (علاقة الرّدة بحركة النظام)، وإن كان صحيحًا من الناحية التاريخية، باعتبار أنّ الردّة في صدر الإسلام كانت تتلازم مع الخروج على النظام الإسلامي برمته، إلّا أنّه خلاف المسألة المطروحة اليوم؛ فإنّ البحث يدور حول الردّة التي لا تمسّ النظام، وإنّما هي تعبير فكري عن عدم الاقتناع ببعض العقائد الإسلاميّة، مع عدم الخروج على النظام ولا إيجاد حالة من الفوضى في المجتمع. وعليه فلو كان المراد أنّ الردّة لا يُحكم بها إلّا إذا تمثّلت بالخروج على النظام، دون ما لو كانت مجرّد تعبير عن عدم قناعة فكرية بالإسلام فهذا ليس بمستبعد، كما مرّ وسيأتي، لكن هذا ليس تبريرًا للردة بل هو تفسير آخر لها.

ثانيًا: بالنسبة للنقطة الثانية نقول: إنّ تبرير قتل المرتد بذلك، يشكّل نقطة ضعف وعامل توهين في الإسلام، ويمثّل إساءة للمسلمين وسوء ظن بهم؛ لأنّه يعطي انطباعًا سلبيًّا بأنّ الإسلام لا يملك قوة برهانية تحصّنه أمام بعض الردات المتلاحقة، أو أنّه ضعيف في نفوس أتباعه، مما يفرض حمايته بقوة السيف والتهديد بالقتل. كما ويعطي انطباعًا، بأنّ المسلم هو بدرجة من الضعف الفكري تجعله مهتزًا أمام ردّة من هنا أو ردّة من هناك. هذا مع أنّ الإسلام يحمي نفسه بقوة حججه وبراهينه، وينتصر لنفسه بسلطان البرهان، لا بسيف السلطان. كما أنّ من البديهي أنّ القناعات لا تتولّد تحت ظلّ الأسنّة والرماح، كما تؤكّد ذلك تجارب الماضي والحاضر.

د ـ الرِّدة والاعتداء على الدين

ومن جملة التبريرات المطروحة في المقام: أنّ الردّة تشكل اعتداءً على الدين[1]، والمرتد يضع نفسه في موقع المحاربة لله ورسوله. ويرى هؤلاء أنّ معقولية الحد (قتل المرتد) في هذه الصورة تنطلق من الرؤية الإسلامية حول موقع الدين في الحياة. فإنّ الله سبحانه ـ بنظر الإسلام ـ هو محور الوجود وأساس الحياة، ومحاربته أو مبارزته بالعداء

(1) **الإسلام عقيدة وشريعة** لشلتوت ص280.

ليست مجرد خروج عن الفطرة الانسانية بل هي عدوان على أساس الحياة، والمعتدي لا بدّ أن يُحاسب سواء كان اعتداؤه على الأفراد أو على الدين.

ويلاحظ على هذا التبرير:

أولًا: إنّه لا يخلو من تكلّف ومصادرة، فمن قال: إنّ ردّ الاعتداء على الدين يكون بقتل المرتد، إنّ هذا أول الكلام؟!. والقول بأن عقوبة الردّة «تهدف إلى حفظ هيبة الدين وسلطانه على النفوس حتى لا يتطاول أصحاب العقول السفيهة والنفوس المريضة على الدين، وتنال من قدسيته وهيبته في النفوس»[1]، هو قول في حدّ ذاته يمثل توهينًا للدين، لأنّه يعطي إيحاءً أنّ الدين لا يستقيم إلا تحت ظل الرماح والأسنّة وسفك الدماء.

ثانيًا: إنّ إعطاء الحرية الفكرية لكافة الشرائح، في فضاء المجتمع الإسلامي، تعبّر عن ثقة الإسلام بمنطقه وحججه وطروحاته. يقول الشهيد مطهري: «إنني لا أتأثر أبدًا حينما يظهر في المجتمع أفراد شكّاكون يحاضرون أو يكتبون ضد الإسلام، بل وأشعر بالسرور أيضًا، لأنني أعلم أنّ ظهورهم سيعمل على تجلّي وجه الإسلام أكثر فأكثر، ولا يشكل وجود مثل هؤلاء الأفراد خطورة على الدين إلّا إذا كان حماة الدين موتى لا روح لهم وليس بمقدورهم مجابهتهم والرد عليهم»[2].

والخلاصة: أنّه وفي ضوء عدم تمامية كلّ التبريرات المتقدّمة، فإنّنا نرى أنّ الأجدى ترك أمثال هذه التوجيهات التي لا تخلو من تكلّف وضعف، (مع احترامنا الكامل لأصحابها)، واختيار أحد أمرين: إمّا قبول الحكم بقتل المرتد تعبدًا وتسليمًا فيما لو تمّ دليله، أو رفضه من أساسه.

مبررات عكسيّة

ونضيف إلى ما تقدم، أنّه لو أردنا الاحتكام الى التحليل والتبرير ـ ونحن لا نرفض ذلك كما عرفت ـ لكانت النتيجة في غير صالح القائلين بإعدام المرتد، إذ قد يُثار بوجههم الكثير من علامات الاستفهام بشأن هذه العقوبة:

أولًا: قد يقال إنّ قتل المرتد يغذّي ويعزّز الاتجاه النفاقي الذي يُظهر أصحابه الإسلام، ويبطنون الكفر، باعتبار أنّ السماح للمرتد بالإعلان عن نفسه سوف يكشفه

(1) **حرية الاعتقاد في ظل الإسلام** للدكتور تيسير خميس العمر ص498.

(2) راجع: **الحرية عند الشهيد مطهري** ص 128، تأليف: حسين يزدي، طبع دار الهادي.

أمام جمهور المسلمين، فيأخذون حذرهم منه. أمّا توعدُه بالقتل في حال الرّدة، فإنّه سيدفعه لإضمار الحقد على الإسلام والمسلمين، والعمل على التخريب من الداخل، بما قد يكون ضرره أخطر من ضرر المرتد المعلن لردّته.

وأما مقايسة المرتد مع الكافر الأصلي[1](*)، والاستنتاج بأنّ الأول عندما يهاجم الإسلام «فهو يدسّ سمومه تحت شعار علمه بحقيقة الدين، وينفث أحقاده تحت ظلال خبرته بتعاليم الدين وأحكامه، مما يجعل مستمعه أقرب إلى تصديقه من شخص غير مسلم»[2]، لذلك يكون المرتد أخطر من الكافر الأصلي.

فلنا أن نسلّم بذلك ولكنه لا ينتج لزوم قتل المرتد؛ إذ إنّ تهديده بالقتل سيحوّله إلى إنسان منافق، يبثّ سمومه في المجتمع تحت راية الإسلام كما أسلفنا، وهو أخطر بكثير من بثّها تحت راية الكفر، حتى لو كان ارتداديًّا.

على أنّ هذا المنطق يفترض المرتد دائمًا إنسانًا مشبوهًا، ويتحرك وفق مخطط تآمري مدروس، هدفه تقويض الإسلام وتشويه صورته؛ مع أنّ الكثير ممن يُصطلح عليهم بالمرتدين، ليسوا كذلك.

ثانيًا: إنّ قتل المرتد عندما تكون ردّته مجرد خيار فكري، وليس خروجًا على الإسلام ونظامه، قد يوحي ليس بقساوة النظام الجنائي في الإسلام فحسب، بل إنّه يشي بأنّ الإسلام يريد تركيز قواعده الفكرية التوحيدية على أساس القمع والإرهاب؛ وكأنّه دين لا يستقيم إلّا في ظلال السيوف وتحت وطأة الأسنّة، كما أسلفنا!

ويمكن الاستنتاج مما تقدّم بأنّ ضعف التوجيهات المذكورة لعقوبة الرّدة، ستمثل شاهدًا أو مؤيِّدًا على أنّ العقوبة ناظرة إلى حالات الارتداد التي يشكل فيها الارتداد خروجًا على النظام العام، أو انشقاقًا عن جسم الأمة.

ملاحظة أخيرة

وثمة ملاحظة أخيرة لا بدّ من تسجيلها في ختام الفصل الأول، وهي أنّ المفاهيم الإسلامية الإشكالية، ومنها قضايا الحريات، لا يكفي أن تُعالج بنَفَسٍ دفاعيٍّ تبريريٍّ بعيدًا عن التأصيل الفقهي، كما يفعل بعض المفكرين الإسلاميين. فإنّ النشاط الفكري

(1)(*) **الكافر الأصلي**: الذي وُلد كافرًا وبقي على كفره، خلافًا للمرتد الذي كفر وجحد بعد إسلام.
(2) **أثر تطبيق الحدود في المجتمع** للدكتور حسن الشاذلي ص15.

الدفاعي لا يمكن فصله عن النشاط الاجتهادي التأصيلي، بل إنّه يبتني عليه ويقع في طوله. ولهذا فإنّ المفكّر المسلم لن يؤدِّي رسالته بنجاح إن لم يكن في الوقت عينه فقيهًا. وبإمكانك القول: إنّ النشاط الفكري في حدّ ذاته يعتبر نشاطًا اجتهاديًّا، وعليه فلا يمكن لغير الفقيه أن يتصدّى لبيان موقف الإسلام في شتى القضايا الفكرية أو المفاهيم والنظريات المختلفة.

وفي ضوء ذلك، يكون من الملحّ معالجة قضية الردّة وفق الموازين الاجتهادية. وهذه الموازين نفسها سوف تفرض علينا أخذ الإشكالية الفكرية المتقدمة بعين الاعتبار؛ لكنْ هذا أمر، والتفكيك بين البحث الفكري والبحث الفقهي أمر آخر. ولذا يتحتم علينا الدخول الى المعالجة الفقهية لقضية الردّة، آخذين بعين الاعتبار الإشكاليات الفكرية.

الفصل الثاني

مع المشهور في تعريف المرتد

- الردّة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي
- ما هي أصول الإسلام التي يوجب إنكارها الكفر؟
- دور النيّة في الإسلام والكفر
- هل معرفة الإسلام شرط في تحقق الارتداد؟
- هل إنّ الجحود شرط مقوّم للارتداد؟
- هل وجود عذر للمرتد ينفي صدق الارتداد عليه

أهمية تحديد المعنى

إنّ تحديد مفهوم المرتد أمر في غاية الأهمية، إذ في ضوء هذا التحديد سيتم رفع الكثير من الالتباس الحاصل في المقام. وسوف نتعرّف في هذا الفصل على أجوبة مباشرة للأسئلة التالية:

من هو المرتد؟ وكيف يتحقّق الارتداد؟ ما هي قيوده وضوابطه؟ هل ينحصر الارتداد بإنكار الأصول فقط أم يشمل إنكار الضروري أيضًا؟ وما هي تلك الأصول، وما فرقها عن الضروريات؟ ثم هل يتحقق الارتداد بالنية، أم لا بدّ من انعكاسه على القول أو الفعل؟ وهل التشكيك في بعض الأصول يمثل ردّة، أم إنّ الشك لا يمثّل ردّة ما لم يتحوّل إلى جحود؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي تسلّط الضوء على مفهوم المرتد، وتوضح حدود الارتداد وقيوده:

وهذه أهم العناوين التي سوف نتناولها بالبحث في هذا الفصل:

أولًا: الردّة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.

ثانيًا: تحديد المراد بالأصول التي يُحكم بكفر منكرها، وهل إنكار الضروري يوجب الكفر والارتداد؟

ثالثًا: دور النيّة في الإسلام والكفر.

رابعًا: هل المعرفة بالإسلام شرط في تحقيق الارتداد؟

خامسًا: هل إنّ الجحود شرط مقوّم للارتداد؟

سادسًا: هل وجود عذر للمرتد ينفي صدق الارتداد عليه حكمًا[(1)(*)] أو موضوعًا؟

---

(1)(*) توضيحه: أنّ الشخص المعذور في الارتداد (مع فرض وجود العذر) تارة يقال: حيث إنّ له عذرًا في الارتداد فلا يصدق عليه عنوان الارتداد، بما يعني أنّ عنوان المرتد إنّما يصدق على مَنْ ليس له عذر في ردته، وهذا ما نعنيه بالخروج الموضوعي، وتارة أخرى يقال: إنّ عنوان الردّة يصدق عليه، ولا دخل للعذر أو عدمه في صدق العنوان لكن العذر يوجب سقوط أحكام الردّة عنه، وهذا ما نعنيه بالخروج الحكمي.

أولًا: الردّة بين المفهوم اللّغوي والمعنى الاصطلاحي

قال الراغب الأصفهاني: «الرّد: صرف الشيء بذاته أو بحالة من أحواله... فالرد كالرجع، وفي قوله تعالى: ﴿لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا﴾[1]، أي يُرجعونكم إلى حال الكفر بعد أن فارقتموه، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ﴾[2]، والارتداد والردّة: الرجوع في الطريق الذي جاء منه، لكن الرّدة تختص بالكفر، والارتداد يستعمل فيه وفي غيره، قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم﴾[3] وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ﴾[4]، وهو الرجوع عن الإسلام الى الكفر»[5].

وقال في مختار الصحاح: «ردّه عن وجهه ردًّا وردّة بالكسر ومردودًا ومردًا: صرفه، قال الله تعالى: ﴿فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ﴾[6]، وردّ عليه الشيء إذا لم يقبله، وكذا إذا خطّأه، وردّه إلى منزله ورد إليه جوابًا رجع، وشيء ردّ أي رديء، وردده ترديدًا وتردادًا بفتح التاء فتردد. والارتداد الرجوع، ومنه المرتد، والردّة بالكسر اسم منه، أي الارتداد..»[7].

المعنى الاصطلاحي

وردت في كلمات الفقهاء تعريفات عديدة للردة أو للمرتد، وهي غير بعيدة عن المعنى اللغوي المشار إليه، إلّا أنّ بعضها قد توسعت في ذكر القيود وبعضها أجملت، تاركةً بيان القيود إلى شرح التعريف وبيان تفاصيله.

قال العلامة الحلي رحمه الله (ت: 726هـ): «الارتداد وهو قطع الإسلام من مكلف، إمّا بفعل كالسجود للصنم وعبادة الشمس وإلقاء المصحف في القاذورات وشبه ذلك مما يدلّ على الاستهزاء، وإمّا بقولٍ عنادًا أو استهزاءً أو اعتقادًا»[8].

---

(1) سورة البقرة، الآية: 109.

(2) سورة آل عمران، الآية: 100.

(3) سورة محمد، الآية: 25.

(4) سورة المائدة، الآية: 54.

(5) **المفردات** ص192.

(6) سورة الرعد، الآية: 11.

(7) **مختار الصحاح** للرازي ص151.

(8) **إرشاد الأذهان** ج2 ص189.

وممن توسّع في ذكر القيود، العلامة الشربيني الشافعي رحمه الله (ت: 977هـ) في مغني المحتاج حيث قال: «الرّدة: هي قطع الإسلام بنيةٍ، أو قولِ كفرٍ، أو فعلٍ، سواء قاله استهزاءً أو عنادًا أو اعتقادًا»[1].

ويلاحظ أنّ العلّامة الحلي لم يذكر الارتداد بالنية كما فعل الشربيني، لكنّ الشهيد الثاني (ت: 965هـ) ذكره في الروضة البهية، قال: «والكفر يكون بنيّةٍ، وبقولِ كفرٍ، وفعلٍ مكفر، فالأول: العزم على الكفر ولو في وقت مترقب، وفي حكمه[2] التردد فيه، والثاني كنفي الصانع لفظًا، أو الرسل، وتكذيب رسول، وتحليل محرّم بالإجماع كالزنا، وعكسه كالنكاح، ونفي وجوب مجمع عليه كركعة من الصلوات الخمس، وعكسه كوجوب صلاة سادسة يومية»[3].

ولا يخفى أنّ بعض القيود المأخوذة في التعريف هي مثار جدل بين الفقهاء، ولذا ربما يكون الأجدى عدم إقحامها في التعريف والاقتصار فيه على ذكر الحد الجامع والمتفق عليه، وهذا ما فعله الشهيد الأول (ت: 786هـ) في اللمعة الدمشقية، قال رحمه الله: «الارتداد وهو الكفر بعد الإسلام»[4].

وانسجامًا مع ما قلناه، فسوف نكتفي بهذا القدر من الكلام في تعريف المرتد لغة واصطلاحًا، لننطلق للحديث عن أهم القيود المأخوذة في التعريف، أو التي يمكن أن تؤخذ فيه، فندرسها دراسة تحقيقية وافية.

ثانيًا: ما هي أصول الإسلام التي يوجب إنكارها الكفر؟

أول القيود التي يهمنا التوقف عندها هي قيد الإسلام، فإنّ الارتداد ـ كما مرّ ـ هو «قطع الإسلام»، فما هو الإسلام؟ وما هي موجبات انخراط الإنسان في الإسلام أو خروجه عنه؟

والجواب: إنّ الإسلام ـ كما هو التصنيف المعروف ـ هو عبارة عن أصول الدين وفروعه. والفروع هي التي تتطلب امتثالاً عمليًا، كالصلاة والصوم ونحوهما، وفي

(1) **مغني المحتاج** ج4 ص134.

(2) أي في حكم العزم على الكفر التردد فيه، بمعنى أنّه ـ أي التردد في الكفر ـ يوجب الكفر، تمامًا كالعزم عليه.

(3) **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية** ج9 ص334.

(4) **اللمعة الدمشقية** ص 246، وتبعه كاشف الغطاء في **كشف الغطاء** ج 2 ص 417هـ.

حال تمرُّد المكلف وعدم التزامه بها فلا يستوجب ذلك خروجه عن الإسلام والحكم بكفره، بل يستلزم ذلك الحكم بفسقه وعصيانه، وإنّما يتحقق الارتداد بإنكار المسلم أو تشكيكه بواحد من الأصول الإسلامية التي يكون للاعتقاد بها موضوعية[(1)(*)] في انتساب الإنسان إلى الإسلام، ويكون إنكارها أو التشكيك بها كلًّا أو بعضًا، عمدًا أو سهوًا، أو غفلةً واشتباهًا، موجبًا لخروجه عن الإسلام، سواء انتحل دينًا غير الإسلام أو لم ينتحل. والأصول بهذا المعنى لا تنطبق إلّا على الإيمان بأصلين، وهما: الإيمان بالله ووحدانيته، والإيمان بالنبوّة بالمعنى الأخص[(2)(*)]؛ فيكون الارتداد متمثلًا بكلِّ قول أو فعل يدل بوضوح على إنكار أحد هذين الأصلين أو التشكيك به. أمّا الأصل الثالث وهو المعاد، فمع أنّه من أركان الإسلام وضرورياته التي لا تخضع للتشكيك، بيد أنّ كونه أصلًا بالمعنى المتقدّم غير واضح، بل هو مثار جدل بين الفقهاء والمتكلمين. هذا ناهيك عن سائر الأصول التي تعرف بأصول المذهب: كالإمامة والعدل عند الشيعة، أو غيرها عند غيرهم، وقد أوضحنا هذا الأمر بالتفصيل في كتابات وبحوث أخرى[(3)]، ولا بأس أن نشير هنا إلى حصيلة تلك البحوث على نحو الإجمال، فنقول:

أولًا: إنّنا لا نملك نصًّا في القرآن أو السنة يصنّف الدين إلى أصول وفروع، ويحدّد لنا معنى الأصل أو الفرع. لكن هذا التصنيف هو تصنيف صحيح، وقد استفاده علماء الإسلام واستنطقوه من الكتاب والسنة. وصفوة القول في ذلك، أنّ أركان الإسلام على نحوين:

1 ـ الأركان التي يكون للاعتقاد بها موضوعية في تلبّس الإنسان بالإسلام واكتسابه الهوية الإسلامية، بحيث يشكّل إنكار أي واحد منها خروجًا من الإسلام، سواء أكان الإنكار عنادًا وتقصيرًا، أو غفلة وقصورًا[(4)].

---

(1)(*) توضيح: لكي يصدق على الإنسان عنوان الإسلام، ويصير مسلمًا، يجب توفر بعض الشروط الأساسية، والتي تحدد الداخل في الإسلام من الخارج عنه. فإذا توفرت هذه الشروط صدق عنوان الإسلام، وإلّا فلا يصدق هذا العنوان، فتكون هذه الشروط هي الموضوع، وعلى أساسها يصدق عنوان الإسلام، وبانتفائها ينتفي.

(2)(*) توضيح: النبوّة بالمعنى الأخص تتمثل بالإيمان بنبوة الرسول الأكرم محمد(ص)، مقابل النبوة بالمعنى الأعم، أي الإيمان بنبوة باقي الأنبياء عليهم السلام.

(3) انظر: كتاب: **العقل التكفيري** ص20، وكتاب: **أصول الاجتهاد الكلامي** تحت الطبع.

(4) انظر: **مصباح الفقاهة** ج1 ص246.

2 ـ الأركان التي يجب الإيمان بها أو العمل بمضمونها، دون أن يكون إنكارها أو عدم العمل بها في حد ذاته مستلزمًا للكفر، إلّا إذا رجع ذلك إلى تكذيب المرسِل (الله) أو الرسول(ص).

ويدخل في النحو الثاني الكثير من المعتقدات، كالإيمان ببقية الرسل عليهم السلام والملائكة، والإيمان بخاتمية الرسالة المحمدية، والإيمان بعصمة النبي(ص).. فهذه وأمثالها تُعدُّ من أركان الإيمان وضروريات الإسلام؛ لكن لو أنّ شخصًا لم يؤمن بإحداها، فلا يخرج عن الدين، إلّا إذا رجع إنكاره إلى تكذيب النبي(ص). فلو أنّ فتى من فتيان المسلمين قد بلغ الحُلُم للتوّ، ولم يؤمن بالملائكة لجهلٍ منه بذلك، وعدم معرفته بهذا الأمر، فلا يحكم بكفره ما دام مؤمنًا بالله ورسوله.

وأما النحو الأول، فمن الأكيد أنّه يدخل فيه كلٌ من الإيمان بالله ووحدانيته، والإيمان بنبوة سيدنا محمد(ص). ولو أنّ شخصًا أنكر ذلك ولو غفلةً أو قصورًا لم يُحكم بإسلامه، ولهذا يُعَدُّ الإيمان بالله سبحانه ورسوله (ص) أصلين من أصول الدين.

ثانيًا: هل يوجد أصل آخر غير التوحيد والنبوّة؟

المعروف أنّ المعاد هو الأصل الثالث من أصول الدين. ومعنى كونه أصلًا ـ بحسب ما تقدّم ـ أن يُحكم بكفر من لم يؤمن به، ولو كان عدم إيمانه لغفلةٍ أو قصور.

وإثبات كون المعاد أصلًا بالمعنى المتقدّم لم ينهض عليه دليل، ولذا ذهب غير واحد من الفقهاء[1] إلى نفي كونه أصلًا بهذا المعنى، وعليه فلا يحكم بكفر من آمن بالله تعالى وبرسوله(ص) دون أن يؤمن بالمعاد، جهلًا منه بذلك؛ وإنّما يحكم الفقهاء والمتكلمون بكفر منكر المعاد باعتبار أنّ إنكار المعاد مـلازم[2][*] ـ عادةً ـ لإنكار النبوّة. ويمكن الاستشهاد لهذا الرأي ـ النافي لكون المعاد أصلًا من أصول الدين

(1) منهم الفقيه السيد اليزدي في **العروة الوثقى** ج1 ص44، والإمام الخميني في **كتاب الطهارة** ج1 ص428 ـ 445، والشهيد مرتضى مطهري في كتاب **النبوة** ص67.. راجع للتفصيل ما ذكرناه في كتاب «**الإسلام والعنف**» ص20 وما بعدها.

(2)(*) توضيح: لزم الشيء عن الشيء نتج عنه وحصل منه، ولا مجال لانقطاعه عنه، واللزوم إما عقلي وإما عادي، فاللزوم العقلي هو الذي يستحيل فيه انفكاك اللازم عن ملزومه، كاستحالة انفكاك الزوجية عن الأربعة مع بقاء الأربعة أربعة، وأمّا اللزوم العادي فلا يستحيل فيه الانفكاك عقلًا، ولكنه يمتنع بحسب العادة، ومثاله: ما نحن فيه، فإنّ انكار المعاد لا ينفك عن إنكار النبوّة بحسب العادة.

بمعناها المتقدم ـ بسنة النبي(ص) وسيرته العمليّة، فقد ورد في العديد من الروايات المعتبرة والمروية من طرق الفريقين أنّه (ص) كان يكتفي في إسلام المشركين بتلفظهم بالشهادتين فقط[1].

ثالثًا: ذكرنا أنّ الأصل الثاني من أصول الدين هو الإيمان بالنبوّة بالمعنى الأخص، والمراد بذلك الإيمان بنبوة سيدنا محمد (ص). فلو أنّ إنسانًا آمن بنبوة سائر الأنبياء ولم يؤمن بنبوته (ص) فلا يحكم بإسلامه، ولو كان معذورًا في عدم إيمانه. أما لو أنّ شخصًا آمن بنبوته (ص) ولكنه لم يؤمن بنبوة سائر الأنبياء عليهم السلام، فإن كان عدم إيمانه بنبوتهم غفلةً وقصورًا منه فلا يحكم بكفره، وأما إذا كان ذلك عنادًا وتكذيبًا مع التفاته إلى أنّ النبي (ص) قد أكد على ضرورة الإيمان بهم، فسوف يعدّ حينئذٍ كافرًا لتكذيبه لما جاء به النبي (ص).

رابعًا: وفي ضوء ذلك، يتضح أنّ الحكم بكفر المرتد، إذا رجع ارتداده إلى إنكار أصل من الأصول بالمعنى المذكور للأصل، ليس محلًا للخلاف أو النقاش، ويدلّ على كفر المرتد قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾[2]. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[3]، فكفر المرتد ليس موردًا للإشكال والبحث، وإنّما الكلام في الحكم عليه بالقتل بسبب ارتداده وكفره.

خامسًا: ويتضح مما تقدّم أيضًا أنه لو أنكر المسلم ضروريًّا[4][*] من ضروريات الدين، كوجوب الصلاة أو الصوم أو الحج أو حرمة الربا والقمار.. فلا يحكم بارتداده

(1) في **صحيح مسلم** ج7 ص121 روي عنه (ص) مخاطبًا عليًّا عليه السلام عندما أعطاه الراية ووجهّه إلى قتال اليهود يوم خيبر: «قاتلهم حتى يشهدوا أن لا إله إلّا الله وأنّ محمدًا رسول الله (ص)، فإذا فعلوا فقد منعوا منك دماءهم وأموالهم إلّا بحقها وحسابهم على الله»، وفي الحديث عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «الإسلام: شهادة أن لا إله إلّا الله والتصديق برسول الله، به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة من الناس»، **الكافي** ج2 ص26.

(2) سورة النحل: الآية: 106.

(3) سورة البقرة: الآية: 217.

(4)(*) القضايا الدينيّة سواء كانت اعتقادية أو شرعية هي على صنفين: منها ما هو نظري يحتاج إلى البرهنة عليه وإقامة الدليل لإثباته، ومنها ما هو ضروري، أي بديهي وهو الذي لا يحتاج إثباته عند أتباع هذا الدين إلى إقامة البراهين والأدلة عليه.

ـ خلافًا لرأي مشهور عند علماء الفريقين ـ لأنّ إنكار الضروري في حد ذاته ليس من موجبات الكفر، إلا إذا استلزم تكذيب المرسِل (الله) أو الرسول (ص) مع الالتفات للملازمة، وسيأتي توضيح ذلك بعد قليل.

وعلى ضوء ذلك، فما نشهده من موجات تكفيرية تُخرج الكثيرين من الإسلام، وتهدر دماءهم «بالجملة والمفرق»، لمجرد تشكيكهم ببعض الضرورات، هو أمر غير مبرَّر إطلاقًا، ولا دليل عليه.

سادسًا: ومن الأَوْلى أيضًا، أن لا يُعدَّ المسلمُ مرتدًا عن الدين إذا ترك الالتزام بالواجبات الإسلامية، كالصلاة والصوم والحج والزكاة، أو ارتكب بعض المحرّمات كشرب الخمر والزنا واللعب بالقمار... لأنّ فعل الواجبات وترك المحرّمات ليس شرطًا في الاتصاف بالإسلام؛ نعم، هو شرط في الاتصاف بالإيمان. وثمة بون شاسع بين الإسلام والإيمان، فليس كل مسلم مؤمنًا وإن كان العكس صحيحًا، فإنّ كل مؤمنٍ مسلمٌ؛ ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[1].

سابعًا: وباتضاح ذلك، يغدو التسرّع في الحكم بارتداد المسلم، لمجرّد رأي ارتآه أو شبهة تحكمت بذهنه، في أمر عقدي أو تشريعي، أمرًا غير مبرَّر إطلاقًا، ولا يرتكبه إلّا جاهل متهور أو عالم متهتك. ومن اللازم التدقيق كثيرًا، والتفكير مليًّا، قبل إطلاق دعاوى الارتداد، ورمي المسلم بالمروق عن الدين. ولا بّد أن تُؤخذ كلُّ الاحتمالات بعين الاعتبار قبل إصدار الأحكام؛ لأنّ «الحدود تُدرَأ بالشبهات»[2](*)، مع ضرورة الابتعاد عن قراءة النوايا أو تقويل الآخر ما لم يقله وتحميل كلامه ما لا يحمله، كما يتعين علينا أخذ الناس بالظواهر وتصديق كلامهم، عملًا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[3].

حكم منكر الضروري

أشرنا أعلاه إلى أنّ هناك اتجاهين في حكم منكر الضروري:

(1) سورة الحجرات، الآية: 24.
(2)(*) سيأتي توضيح هذه القاعدة في فصل لاحق.
(3) سورة النساء: الآية: 94.

الاتجاه الأول: ويذهب إلى أنّ منكر الضروري كافر مطلقًا، سواء رجع إنكاره إلى تكذيب النبي(ص) أم لم يرجع إلى ذلك؛ ما يعني أنّ إنكار الضروري بعنوانه موجب للكفر، فهو عنوان مستقلّ من موجبات التكفير. وقدّ أصرّ الفقيه الشيخ محمد حسن النجفي (ت: 1266 هـ) صاحب الموسوعة الفقهية الشهيرة «جواهر الكلام» على تبني هذا الرأي، قال رحمه الله: «فدعوى أنّ إنكار الضروري يُثبت الكفر إن استلزم انكار النبي ـ مثلا ـ لا شاهد عليها، بل هي مخالفة لظاهر الأصحاب»[1].

ونسب السيد جواد العاملي (ت: 1226هـ) هذا القول إلى ظاهر الأصحاب، في كتابه «مفتاح الكرامة»، فقال رحمه الله: «وهنا كلام في أنّ جحود الضروري كفر في نفسه أو يكشف عن إنكار النبوة مثلاً. ظاهرهم الأول، واحتمل الأستاذ الثاني، قال: فعليه لو احتمل وقوع الشبهة عليه لم يحكم بتكفيره إلّا أنّ الخروج عن مذاق الأصحاب مما لا ينبغي»[2].

الاتجاه الثاني: ويذهب إلى أنّ منكر الضروري إنّما يحكم بكفره بسبب أنّ إنكاره مستلزم لتكذيب النبي (ص)، فإنكار الضروري ليس عنوانًا مستقلًّا للحكم بالكفر. وقد تبنّى هذا الرأي بعض الفقهاء، وعلى رأسهم المحقق الهمداني (ت: 1322هـ)، يقول رحمه الله: «إنّ إنكار الضروري يوجب الكفر إن كان منافيًا للاعتراف الإجمالي، أو كان موجبًا لإنكار الرسالة في الجملة»[3].

ويقول السيد اليزدي رحمه الله (ت: 1337هـ): «والمراد بالكافر من كان منكرًا للألوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضروريًّا من ضروريات الدين مع الالتفات إلى كونه ضروريًّا بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة، والأحوط الاجتناب عن منكر الضروري مطلقًا وإن لم يكن ملتفتًا إلى كونه ضروريًّا»[4]، وقد وافقه على ذلك عدد من الفقهاء المعلِّقين على العروة الوثقى.

ويقول السيد الخميني رحمه الله: «ومن أنكر ضروريًّا من ضروريات الدين مع الالتفات والالتزام بلازمه كافر أو بحكمه»[5].

---

(1) **جواهر الكلام** ج6 ص48.
(2) **مفتاح الكرامة** ج1 ص143.
(3) **مصباح الفقيه** كتاب الطهارة، ص565.
(4) **العروة الوثقى** ج1 ص144.
(5) **تحرير الوسيلة** ج2 ص366.

هذان هما الاتجاهان الأساسيان في حكم منكر الضروري. وثمة آراء تفصيلية في المسألة، لا يهمنا الخوض فيها أو بحثها في المقام، وإنّما نريد تركيز النظر على الاتجاهين الأساسيين المشار إليهما.

منهج البحث

والسؤال الذي يطرح نفسه في بادئ الأمر، إنّه وبعد اعتناق الشخص للإسلام وإيمانه بالله ورسوله، وكذا إيمانه باليوم الآخر ـ على القول بتقوّم الإسلام بالاعتقاد بالمعاد ـ، فهل هناك سبب أو مُوجب للحكم بكفره إذا أنكر ضروريًّا من ضروريات الدين؟ الظاهر أنّه لا موجب للحكم بكفره بعد قيام الدليل التام من سيرة النبي (ص) على كفاية التشهد بالشهادتين في تحقق الإسلام، اللهم إلّا مع قيام الدليل على كفره، فهل من دليل على ذلك؟

والدليل في المقام إنّما يُطلب ممن يَحْكم بكفر منكر الضروري لا ممن يحكم بإسلامه؛ لأنّ المفروض أنّ هذا الشخص المتولِّد من مسلميْن أو من أحدهما، قد ثبت انتماؤه إلى الإسلام، فإخراجه عنه بإنكاره للضروري بحاجة إلى حجة شرعية.

اللهم إلا إذا كان البحث في حكم شخص كافر في الأساس، ثم آمن بالله تعالى ورسوله (ص) مع إنكاره في الوقت عينه للضروري، فهنا سوف يشك في كفاية إيمانه بالله ورسوله ـ المتزامن مع إنكار الضروري ـ في انتسابه إلى الإسلام، لاحتمال مدخلية أمر آخر في الإسلام، وهو عدم إنكار الضروري؛ لكن ممّا يهوِّن الخطب أنّ هذا الفرد نادر الوجود.

ومع أنّ الدليل في المسألة إنّما يُطلب ممن يحكم بكفر منكر الضروري، فإنّنا سوف نذكر دليلاً على عدم كفره. ولكن قبل ذكر الأدلة الاجتهادية في المقام، علينا أن نبين ما هو مقتضى الأصل العملي في المسألة؟

وعلى هذا سوف نتناول هذه المسألة من خلال النقاط التالية:

1 ـ تحديد الأصل العملي في المسألة.

2 ـ بيان الدليل على عدم كفر منكر الضروري.

3 ـ بيان أدلة القول بكفر منكر الضروري.

الأصل العملي[1](*) في منكر الضروري

النقطة الأولى: ربّما يقال: إنّ الأصل العملي في المقام يقتضي البراءة[2](*)؛ لأنّه عندما يُشك في تقوّم الإسلام بأمر زائد على الإيمان بمضمون الشهادتين، وهو عدم إنكار الضروري، فإن أصالة البراءة تنفي اعتباره؛ بناء على جريان أصالة البراءة في الأحكام الوضعيّة[3](*)، كما هو الصحيح ويشهد به «استدلال الإمام عليه السلام بحديث الرفع على فساد طلاق المكره وعتاقه»[4].

إلا أنّ جريان أصالة البراءة في المقام، مرهون بعدم جريان الاستصحاب[5](*)، وإلا لتقدّم عليها، كما هو محققٌ في محله. والظاهر أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام، لأنّ منكر الضروري إمّا أن تكون حالته السابقة هي الإسلام أو الكفر؛ فإن كان سابقًا على ظاهر الإسلام قبل إنكاره، وشُكَّ في أنّ انكاره يوجب الكفر أم لا؟

(1)(*) الأصل العملي هو القاعدة التي يرجع إليها الفقيه لتحديد موقفه العملي عند عدم عثوره على دليل يعيّن نوع الحكم الشرعي المشكوك، فمثلاً عندما يواجه الفقيه سؤالًا عن حكم التدخين في الشريعة الإسلامية، فإنّه يتجه في بادئ الأمر إلى محاولة العثور على دليل يعين الموقف الشرعي تجاهه، فإن وجد دليلًا من هذا القبيل أفتى بموجبه، وأمّا إذا لم يجد دليلاً من هذا القبيل وظلّ حكم التدخين مجهولًا لديه لا يدري أهو الحلية أو الحرمة، فحينئذٍ يتساءل: ما هو الموقف العملي الذي يتحتم علينا أن نسلكه تجاه ذلك الحكم المشكوك؟ هل يتحتم علينا الاحتياط فنتجنب عن التدخين، إذ من المحتمل أن يكون محرمًا في الواقع؟ أو لا يجب الاحتياط بل يؤخذ بالبراءة بمعنى أنّ المكلف يكون في حرية وسعة ما دام لا يعلم بالحرمة؟ والحكم بالاحتياط أو البراءة هو المراد بالأصل العملي.

(2)(*)وهي «القاعدة القائلة إنّ كل إيجاب أو تحريم مجهول لم يقم عليه دليل فلا أثر له على سلوك الفرد، وليس الإنسان ملزمًا بالاحتياط من ناحيته والتقيد به»، أنظر: **المعالم الجديدة للأصول** للسيد الشهيد محمّد باقر الصدر ص105.

(3)(*)الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان، وهو على نوعين: حكم تكليفي، وآخر وضعي، والحكم التكليفي هو الذي يتصل بأفعال المكلفين بشكل مباشر، كالوجوب أو الحرمة مثلاً، وأمّا الحكم الوضعي فهو الذي لا يكون موجهًا مباشرًا للإنسان في أفعاله وسلوكه، وإنّما يكون له تأثير غير مباشر على ذلك، كالزوجية التي تنظم علاقة الرجل والمرأة وتؤثر بشكل غير مباشر على السلوك وتوجهه، حيث إنّ الرجل بعد أن يصبح زوجًا فيجب عليه الإنفاق على زوجته، وهكذا فالمرأة بعد أن تصبح زوجة فإنه يجب عليها أن تمنح زوجها حق المعاشرة، ومن أمثلة الأحكام الوضعية أيضًا: الملكية، الصحة، الفساد، الحرية، والرقيّة.

(4) **مصباح الفقاهة** ج2 ص271.

(5)(*) الاستصحاب هو حكم الشارع على المكلف بالالتزام عمليًّا بما كان المكلف على يقين فيه ثم شك في بقائه، ومثاله: أننا نعلم بطهارة الماء بحسب طبيعته، فإذا شُكَّ في أنّه أصابه النجس أم لا؟ فنستصحب الطهارة، أي نلتزم بالمتيقن سابقًا ونبني عليه في مرحلة الشك.

فيستصحب بقاؤه على الإسلام. ولو قيل بمنع جريان الاستصحاب في الإسلام نفسه، لعدم جريانه في قضايا الاعتقاد[1]، فإنّه بالتأكيد يجري في أحكام الإسلام، ومنها: مسألة حقن الدم. وأما إذا كانت حالته السابقة هي الكفر ومن ثمّ أسلم وهو منكر للضروري، فيجري استصحاب الكفر أو أحكامه دون أن يُحكم عليه بالارتداد، لأنه بمقتضى الاستصحاب لم يدخل في الإسلام حتى يخرج منه.

و**الخلاصة**: إنّه إذا لم يجد الفقيه دليلًا على كفر منكر الضروري فتكون نتيجة الأصل العملي ـ سواء كان هو البراءة أو الاستصحاب ـ هي عدم كفر منكر الضروري أو عدم إباحة قتله.

هذا كله بصرف النظر عن الأدلة الاجتهادية الآتية التي لو تمّت، فلا مجال معها للرجوع إلى الأصل العملي. والظاهر أنّ الأدلة متوفرة في المقام، وهي تامة وإليك البيان:

أدلة عدم كفر منكر الضروري

النقطة الثانية: ونذكر فيها الدليل على حصر الكفر في إنكار إحدى الشهادتين فقط، والدليل هو الوجوه التالية:

أولًا: إنّ الروايات والأدلّة التي تدلّ على تقوّم الإسلام بالشهادتين، هي بنفسها دالة على نفي دخالة أمر آخر في صدق الانتساب إلى الإسلام. والروايات المشار إليها مروية من طرق الفريقين؛ فمن طريق أهل السنة، روي عنه (ص) ـ فيما أمر به أمير المؤمنين عليه السلام حين أعطاه الراية يوم خيبر ـ: «**قاتلهم حتى يشهدوا أن لا إله إلّا الله وأنّ محمدًا رسول الله، فإذا فعلوا فقد منعوا منك دماءهم وأموالهم إلّا بحقها وحسابهم على الله**»[2].

وأما من طرق الشيعة فقد روى سماعة في الخبر الموثق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الإسلام: شهادة أن لا إله إلّا الله والتصديق برسول الله** (ص)**، به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس**»[3]، إلى غير ذلك من الروايات الدالة على كفاية الشهادتين في الانتماء إلى الإسلام، وهي في صدد بيان ما به يتحقّق

(1) كما ذكرنا في كتاب **أصول الاجتهاد الكلامي**.
(2) **صحيح مسلم** ج7 ص121.
(3) **الكافي** ج2 ص25.

الإسلام والانتساب إليه، والموضوع الذي عليه أحكام الإسلام. وقد اكتفت بخصوص الشهادتين، فلو كان ثمة أمر آخر يتوقف الانتساب إلى الإسلام عليه لذكر فيها حتمًا.

ثانيًا: ويدلّ على ذلك أيضًا السيرة العمليّة للمتشرعة[(1)(*)] والمستمرة إلى زمن النص، والمكتفية في دخول الكافر إلى حريم الإسلام بالشهادتين، دون سواهما من حقائق الإسلام وأركانه، بما في ذلك المعاد. فإنّ المشركين مع أنّهم أو بعضهم ـ على الأقل ـ لم يكونوا مؤمنين بالمعاد كما يدلّ على ذلك القرآن الكريم[(2)]، ومع ذلك لم يطلب منهم النبي (ص) سوى الإقرار بالشهادتين دون الإقرار بالمعاد أو غيرها من بديهيات الدين وضرورياته. أجل ثمة ملاحظة لا بدّ من ذكرها هنا، وهي أنّه بعد تأكيد القرآن الكريم من خلال مئات الآيات على محورية المعاد وضرورة الإيمان والبرهنة على ذلك بشتى الأساليب، فقد غدا إنكاره ـ أي المعاد ـ ملازمًا لإنكار النبوّة.

ثالثًا: ويؤيد ذلك، أنّه إذا كان إنكار الإمامة ـ وهي من أمهات القضايا العقدية ـ ليس من موجبات الكفر، فالأوْلى أن لا يكون إنكار سائر الضروريات العقدية كالإيمان بالعصمة أو الفقهية كوجوب الحج موجبًا للكفر، فتأمل.

أدلة كفر منكر الضروري

النقطة الثالثة: ونستعرض فيها ما استدل به للقول بكفر منكر الضروري وهو:

1 ـ الإجماع، يقول صاحب الجواهر مستدلًا على كفر منكر الضروري بعنوانه: «ظهور الإجماع عليه من غير إشارة الى الاستلزام المذكور»[(3)].

ويلاحظ عليه :

أولًا: عدم ثبوت الإجماع في المسألة؛ لأنّ الإجماع المذكور إن ادُّعِي قيامه على عنوان منكر الضروري، فهذا العنوان غير مطروح في كلمات من تقدم على المحقق

---

(1)(*) سيرة المتشرعة هي السلوك العام للمتدينين في عصر التشريع وما تلاه من عصور. ويقابلها سيرة العقلاء، وهي عبارة عن ميل عام لدى العقلاء من المتدينين أو غيرهم نحو سلوك معين دون أن يكون للشرع دور في تكوين هذا الميل.

(2) قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[الجاثية 24]، إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الكريمة الدالة على عدم إيمان المشركين بالمعاد.

(3) **جواهر الكلام** ج2 ص47.

الحلي رحمه الله (من أعلام القرن السابع الهجري)، على ما ذكره بعض العلماء[1]. وإن ادُّعي قيامه على مضمون منكر الضروري ولو بتعبير أو عنوان آخر، فهذا فضلاً عن عدم إحرازه ـ أي عدم إحراز قيام إجماع على كفر من يصدق عليه هذا العنوان ـ فإنّه بحاجة إلى ملاحظة ومتابعة، إذ ربما كان نظر المجمعين إلى ما هو أضيق دائرة من عنوان منكر الضروري، أو يكون نظرهم إلى العنوان الوارد في الروايات، فيرد عليهم ما يرد عليها.

ثانيًا: لو سُلّم الإجماع، فهو قائم على كفر «منكر الضروري» أو «مستحل الحرام»؛ وحيث إنّ الإجماع دليل لبّي[2](*)، فإنّ القدر المتيقن من ذلك هو ما إذا رجع إنكار الضروري إلى تكذيب النبي (ص)، فهذا هو المتيقن من معقد الإجماع، ولا سيما أنّ الغالب في إنكار الضروري أنّه يلازم تكذيب الرسول (ص) أو إنكار الرسالة.

ثالثًا: إنّ هذا الإجماع محتمل المدركية[3](*)، ومدركه الأدلة الآتية، فلا يصلح للاعتماد عليه.

2ـ الأخبار، وهي على طوائف:

الطائفة الاولى: ما دلّ على كفر أو شرك من دان الله بشيء على خلاف الواقع مع علمه بذلك. ففي الحديث الذي رواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن بريد العجلي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن أدنى ما يكون العبد به مشركًا؟ قال: فقال: مَنْ قال للنواة: إنّها حصاة وللحصاة إنّها نواة، ثم دان به»[4].

وتقريب الاستدلال: إنّ المستفاد من الرواية هو الحكم بشرك من اعتقد شيئًا هو خلاف الواقع ثم دان الله به؛ بمعنى اعتقاده أنّه من الدين، ولو كان ذلك بمستوى اعتقاد

---

(1) انظر: **كتاب الزكاة** للشيخ الأراكي، نقلاً عن **موسوعة أحكام المرتد** ج1 ص137.

(2)(*) الدليل اللبي: هو الدليل الذي ليس له لسان تعرف بواسطته سعة دائرة مدلوله أو ضيقها، ولهذا يُطلق الدليل اللبي في مقابل الدليل اللفظي والذي يمكن التعرف بواسطة ألفاظه على حدود مدلوله من حيث السعة والضيق. فحينما يقع الشك في اتساع الإجماع لمورد من الموارد، فإنّه لا مجال لاستظهار شموله له، بل يقتصر فيه على المتيقن منه.

(3)(*) إنّ الإجماع إذا عُلِم أو احتمل استناده إلى آية أو رواية أو غير ذلك سمي إجماعًا مدركيًّا، وهو ليس حجة، لأنّه إذا فهم الفقيه من المدرك أو المستند ـ وهو الآية أو الرواية ـ ما فهمه المجمعون منهما، كانت الآية أو الرواية هما الحجة وليس الإجماع، وأمّا إذا لم نفهم ما فهموه منهما فلا حجية لفهمهم على غيرهم من الفقهاء.

(4) **الكافي** ج2 ص397.

أنّ النواة حصاة ودان الله به. وتوضيح ذلك: إنّ المكلف إذا اعتقد بشيء خلاف الواقع مع علمه بذلك، فإنْ لم ينسبه إلى الدين فهو لا يُعدُّ مشركًا ولم يرتكب مخالفة شرعيّة، غايته أنه كاذب أو خاطئ. وأمّا إذا دان الله به، أي نسب اعتقاده إلى الدين، فيكون قد شرع في الدين، ونسب إلى الله ما لم يأذن به، فأصبح شريكًا للّه تعالى.

إلا أنّ هذه الرواية يمكن إخضاعها للنقاش، سندًا ودلالة:

أما سندًا: فإنّ الرواية وإنْ عُبِّر عنها بالصحيحة في كلمات جمع من الفقهاء[1]، إلاّ أنّ في سندها محمد بن عيسى بن عبيد، وفيه كلام، وفي روايته عن يونس كلام آخر[2]. ولكنّ التحقيق أنّ روايات العبيدي عن يونس لا وجه للخدش فيها، كما حققنا ذلك في مجال آخر[3].

وأما دلالة: فيرد على الرواية أمران، هما:

أولًا: إنّ الرواية ناظرة إلى الحكم بشرك مَن اعتقد بشيء ثم نسبه إلى دين الله دون حجة له على ذلك، بل مع علمه بانتفائه عن الدين، ولا نظر لها ـ بحسب الظاهر ـ إلى من نفى شيئًا عن الدين، أو نسبه إليه لاجتهاد أو غفلة.

ثانيًا: إنّ الحكم فيها بشرك من دان الله بعقيدة ولو في أمر تكويني، كاعتقاد أنّ النواة حصاة، ليس ظاهرًا في الشرك المخرج عن الملّة، ولا في الكفر المبحوث عنه في المقام؛ بل لم يلتزم أحد بذلك، ويبعد الالتزام به، ولاسيّما أنّ الرواية تتحدث عن أدنى الشرك. ونحن نعرف أنّ للشرك مراتبَ عديدةً، كما أنّ للإسلام والإيمان مراتب عديدة. وإذا كانت بعض مراتب الشرك لا تلتقي معه ولا تنافيه، فإنّ بعضها يلتقي مع الإسلام، فقد أطلقت بعض الروايات على المرائي أنّه مشرك، فعن أمير المؤمنين عليه السلام: «اعلموا أنّ يسير الرياء شرك»[4]، فهل أنّ ذلك يوجب الخروج عن الدين؟ بالطبع لا، فالشرك المخرج عن الدين هو خصوص الشرك في الألوهية[5]. وعليه فلا ينفع الاستدلال

(1) الهمداني في **مصباح الفقيه** ج 1 قسم 2 ص564، وبحر العلوم في **بلغة الفقيه** ج4 ص 200، والحكيم في **المستمسك** ج 1 ص379 والكلبيكاني في **كتاب الطهارة** ص 307 والخوئي في **التنقيح**، راجع ج 3 ص 55 من موسوعة السيد الخوئي.

(2) انظر: **معجم رجال الحديث** ج18 ص119.

(3) بيّنا ذلك في بحوثنا عن الإجهاض (مخطوط).

(4) **نهج البلاغة** ج1 ص150.

(5) انظر حول ذلك: **التنقيح** للسيد الخوئي ج3 ص56، و**الطهارة** للسيد الخميني ج3 ص320.

بالرواية للحكم بكفر منكر الضروري، إلّا إذا أُحْرِز أنّ المراد بالشرك فيها هو الشرك المخرج عن الدين، وأما مع احتمال الوجهين فلا وجه للاستدلال بها. أجل، قد يكون الاعتقاد المذكور محرمًا وابتداعًا في الدين لأنّه نسب هذا الأمر إلى الدين، بيد أنّ المبتدع ليس كافرًا.

والخطأ الذي وقع فيه البعض أنّهم أخذوا بحرفية الروايات، وحكموا بكفر أو شرك كل من أُطلق عليه في الروايات أنه كافر أو مشرك، وهو خطأ فادح ترتب عليه الكثير من السلبيات على واقع الأمة ووحدتها.

الطائفة الثانية: ما دلّ على كفر جاحد الفرائض، وهي عدة روايات:

1) ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد إسماعيل، عن محمد بن فضيل، عن أبي الصباح الكناني، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قيل لأمير المؤمنين** عليه السلام: **من شهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمدًا رسول الله كان مؤمنًا؟ قال: فأين فرائض الله.. إلى أن قال: فما بال من جحد الفرائض كان كافرًا؟**»[1].

تقريب الاستدلال: إنّها دلّت على كفر مطلق من جحد الفرائض، ولو كان ذلك لشبهة ولم يستلزم جحوده تكذيب النبي (ص). والفرائض إنْ كانت كلّها ضرورات، فتكون الرواية قد حكمت بكفر جاحد الضروري، وإن لم تكن كلّها ضرورات ومع ذلك حكمت الرواية بكفر منكرها، فالأولى أن يحكم بكفر من أنكر الضروري منها.

ويُلاحظ على الاستدلال بالرواية أمران، هما:

أولًا: بالنسبة للسند، فإنّ فيه كلامًا، لوقوع محمد بن فضيل فيه، وهو مشترك بين الثقة وغيره[2].

---

(1) **الكافي** ج2 ص33.

(2) محمد بن الفضيل مشترك بين جماعة، أبرزهم اثنان:

1 ـ محمد بن الفضيل بن كثير الأزدي الصيرفي، وهذا ضعّفه الشيخ الطوسي، بل رُمي بالغلو، أجل، قد عدّه الشيخ المفيد في رسالته العددية من «الفقهاء والرؤساء الأعلام الذين يؤخذ منهم الحلال والحرام.. ولا يُطعن عليهم بشيء ولا طريق لذم واحد منهم» (انظر: **معجم رجال الحديث** ج18 ص151)، فيتعارض التضعيف والتوثيق، ومعه فلا مجال للبناء على وثاقته، كما هو واضح.

2 ـ محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار البصري، وقد نصّ النجاشي على وثاقته (**رجال النجاشي** ص362).

فإذا استظهرنا أنّ محمد بن فضيل هو ابن يسار فيُحكم بصحة الرواية. =

ثانيًا: لو تمّت الرواية سندًا، فإنّها لا تتمّ دلالة، وذلك لمناقشتين:

الأولى: إنّ الرواية حكمت بكفر الجاحد، والجحود بحسب مدلوله العرفي واللغوي هو الإنكار عن علم، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[1]، بناءً على أنّ جملة ﴿وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ هي حال مؤكِّدة، على حدّ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[2] كما لا يبعد.

وواضح أنّ الإنكار جحودًا يتضمن تكذيب النبي (ص) ورسالته، فيعود الأمر إلى إنكار أصل من أصول الدين. وهذه الملاحظة سليمة، وقد سجلها السيد الحكيم رحمه الله قائلًا: «وأما النصوص، فهي بين مشتمل على الجحود المحتمل الاختصاص بصورة العلم..»[3]، وتبعه السيد الخوئي رحمه الله على ذلك، لكنه لم يكتفِ باحتمال كون الجحود مختصًّا بصورة العلم، كما فعل الحكيم، بل استظهر ذلك قائلًا: «لأنّ ظاهر الجحد هو الإنكار عن علم»[4]. ووردت هذه الملاحظة في كلام غيرهما من الفقهاء[5].

الثانية: إنّ من المحتمل قويًّا أن لا يراد بالكفر فيها هو الكفر مقابل الإسلام، وإنما الكفر مقابل الإيمان، كما يظهر من سياقها ومورد السؤال، وهو قوله عليه السلام: «قيل لأمير

= وقد ذكر بعض الأعلام، ومنهم المحقق الميرداماد رحمه الله، أنّ المراد بمحمد بن فضيل، الراوي عن أبي الصباح، هو ابن يسار الثقة، بل جزم به الأردبيلي في جامع الرواة (**معجم رجال الحديث** ج18 ص153).

إلّا أنّ السيد الخوئي رحمه الله أفادَ أنّ محمد بن فضيل بن كثير الأزدي الصيرفي الذي لم تثبت وثاقته، هو رجل معروف أيضًا، وله كتاب، وهو من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام، بل عُدّ من أصحاب الصادق عليه السلام أيضًا. وعليه، «فإطلاق محمد بن الفضيل وإرادة محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار من دون قرينة على خلاف قانون المحاورة فلا يصار إليه» (**معجم رجال الحديث** ج18 ص153).

ومع هذه الملاحظة التي سجّلها السيد الخوئي، فلنا أن نعجب كيف أنّه رحمه الله قد وصف الرواية في مقامنا بالصحيحة (انظر: **الموسوعة الكاملة لمؤلفات السيد الخوئي من كتاب الطهارة** ج3 ص55). وهكذا وصفها بالصحة جمع من الأعلام (انظر: **المستمسك** للسيد الحكيم ج4 ص378، و**بلغة الفقيه** ج4 ص199، و**كتاب الطهارة** للخميني ج3 ص330). وحُكْمُهم بالصحة ناشئ من استظهارهم أنّ ابن فضيل فيها هو الثقة. أجل قد ضعّفها بعض العلماء المعاصرين، معلّلًا ذلك بعدم الوثوق بكون ابن فضيل موثّقًا (**مباني منهاج الصالحين** ج3 ص267).

(1) سورة النحل، الآية: 14.
(2) سورة هود، الآية:85.
(3) **المستمسك** ج1 ص37.
(4) **كتاب الطهارة** ج3 ص56.
(5) **مباني منهاج الصالحين** ج3 ص267.

المؤمنين ﷺ: من شهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمدًا رسول الله (ص) كان مؤمنًا؟»، يقول السيد الخميني ﵀: «إنّها واضحة الدلالة على أنّ المراد من الإيمان فيها هو الإيمان الكامل المنافي لترك ما فرضه الله، ولفعل ما يوجب إجراء الحد، والمؤمن الذي هذه صفته... هو المؤمن الكامل، لا المرادف للمسلم الذي لا ينافي إسلامه ارتكاب المعاصي وإجراء الحدود عليه»[1].

2) ما رواه في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن حماد بن عُثمان، عن عبد الرحيم القصير، عن أبي عبد الله الصادق ﷺ في جواب كتاب قال: «..**الإسلام قبل الإيمان وهو يشارك الإيمان، فإذا أتى العبد كبيرة من كبائر المعاصي أو صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله عز وجل عنها كان خارجًا من الإيمان ساقطًا عنه اسم الإيمان وثابتًا عليه اسم الإسلام، فإن تاب واستغفر عاد الى الإيمان ولا يُخرجه إلى الكفر إلّا الجحود والاستحلال، أن يقول للحلال هذا حرام، وللحرام هذا حلال ودان بذلك، فعندها يكون خارجًا من الإيمان والإسلام داخلًا في الكفر**»[2].

والرواية وإن وُصفت بالصحيحة في كلام الشيخ الأنصاري (ت: 1281هـ)[3]، وفي بُلغة الفقيه[4] للسيد محمد بحر العلوم (ت: 1326هـ)، لكن سندها لا يخلو من تأمل، بل قد ضُعفت بعبد الرحيم بن القصير، لعدم ثبوت وثاقته.

لكن وبصرف النظر عن سندها، فإنّ الملاحظة الأولى الدلالية التي سجلنا على سابقتها تَرِدُ عليها، أمّا الملاحظة الثانية، فهي لا ترد هنا، لأنّ قوله ﷺ: «**يكون خارجًا من الإيمان والإسلام داخلًا في الكفر**» واضح أنه استخدم فيه الكفر بما يقابل الإسلام فضلًا عن الإيمان أيضًا.

الطائفة الثالثة: ما دل على كفر من ارتكب كبيرة بزعم كونها حلالًا، وهذه الطائفة هي العمدة في الاستدلال في نظر بعض الفقهاء[5]. وإليك بعض الروايات المندرجة تحت هذه الطائفة:

---

(1) **كتاب الطهارة** ج3 ص303.

(2) **الكافي** ج3 ص285، **وسائل الشيعة** ج1 ص33 ب2 من أبواب مقدمة العبادات، الحديث 10.

(3) **كتاب الطهارة** ج2 ص355.

(4) **بلغة الفقيه** ج4 ص200.

(5) موسوعة السيد الخوئي، **الطهارة** ج3 ص56.

1) ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت، هل يُخرجه ذلك من الإسلام؟ وإن عُذّب كان عذابه كعذاب المشركين أم له مدة انقطاع؟ فقال: من ارتكب كبيرة من الكبائر، فزعم أنّها حلال أخرجه ذلك من الإسلام وعُذّب أشد العذاب، وإن كان معترفًا أنّه أذنب ومات عليه أخرجه من الإيمان ولم يُخرجه من الإسلام وكان عذابه أهون من الأوّل»[1].

والرواية قد عُبِّر عنها بالصحيحة، إلّا أنّ مشكلة رواية محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس قائمة فيها، ولكن قد عرفت عدم صحة هذا الإشكال. وسيأتي الحديث عن دلالتها عقيب ذكر الرواية الثانية.

2) معتبرة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ـ في حديث ـ فقيل له: أرأيت المرتكب للكبيرة يموت عليها تخرجه من الإيمان؟ وإن عُذِّب بها فيكون عذابه كعذاب المشركين أو له انقطاع؟ قال: يخرج من الإسلام إذا زعم أنها حلال، ولذلك يعذَّب بأشد العذاب..»[2].

وتقريب الاستدلال بهاتين الروايتين: أنّهما دلّتا على خروج مرتكب الكبيرة من الإسلام إذا ما ارتكبها معتقدًا أنّها حلال، ومقتضى الإطلاق أنّه لا يُفرَّق في كفره وخروجه عن الإسلام، بين ما لو كان ملتفتًا إلى الملازمة (ملازمة اعتقاده لتكذيب النبي (ص)) أو غير ملتفت إليها.

هذا، ولكن يمكن أن يسجل على الاستدلال بهما بعدة ملاحظات دلالية:

الملاحظة الأولى: ما أورده المحقّق رضا الهمداني (ت: 1322هـ) في مصباح الفقيه «من أنّ استحلال الحرام أو عكسه موجبٌ للكفر، من غير فرق بين كونه ضروريًّا أو غيره، بل بعضها صريح في الإطلاق، وحيث لا يمكن الالتزام بإطلاقها يتعيّن حملها على إرادة ما إذا كان عالمًا بكون ما استحله حرامًا في الشريعة، فيكون نفي الإثم عن نفسه واستحلاله منافيًا للتدين بهذا الدين ومناقضًا للتصديق بما جاء به سيد المرسلين فيكون كافرًا سواء كان الحكم في حد ذاته ضروريًّا أو لم يكن»[3].

(1) **الكافي** ج2 ص285.
(2) المصدر السابق نفسه.
(3) **مصباح الفقاهة** ج1 ق2 ص566.

ويقول السيد محسن الحكيم (ت: 1390هـ) في المستمسك: «وأما النصوص فهي بين مشتمل على الجحود المحتمل الاختصاص لصورة العلم، ومطلق لا يمكن الأخذ بإطلاقه لعمومه للضروري وغيره، وتخصيصه بالضروري ليس بأولى من تخصيصه بصورة العلم، بل لعل الثاني أولى بقرينة ما اشتمل منها على التعبير بالجحود المختص بالعلم، ولو فرض التساوي فالمتيقن الثاني»[1].

خلاصة كلام العلمين «الهمداني والحكيم»، أنّ الروايات المتقدمة في حكمها بكفر مستحلّ الحرام، مطلقة من جهتين:

1 ـ من جهة كون الحرام المستحلَّ ضروريًّا أو غير ضروري.

2 ـ ومن جهة كون المكلف عالمًا بكون ما استحله حرامًا أو غير عالم بذلك.

والالتزام بالإطلاق من الجهتين غير ممكن، فلا بدّ من تقييدها؛ إمّا من الجهة الأولى، ليحكم بكفر مستحل الحرام التي تكون حرمته ضرورية، دون ما كانت حرمته غير ضرورية؛ وإمّا من الجهة الثانية، ليحكم بكفر العالم بكون ما يرتكبه محرَّمًا دون الجاهل؛ والتقييد من الجهة الثانية هو الأولى بنظر العلمين، لما ذكره السيد الحكيم من القرينة.

هذا ولكنّ السيد الخوئي ﵀ رفض «دوران الأمر بين التقييدين المتقدّمين، بل المتيقّن أن يُتمسك بإطلاقها، ويُحكم بكفر مرتكب الكبيرة إذا زعم أنّها محلّلة، بلا فرق في ذلك بين الأحكام الضرورية وغيرها، ولا بين موارد العلم بالحكم وعدمه»[2].

ويلاحظ على ما ذكره السيد الخوئي ﵀:

أولًا: إنّه يصعب فقهيًّا الالتزام بإطلاق الرواية والحكم بكفر مستحلّ الكبيرة سواء كانت ضرورية أو غير ضرورية، وسواء علم المكلف بكونها محرّمة أم لم يعلم. وقد شعر السيد الخوئي ﵀ بصعوبة الالتزام بهذا الإطلاق «في صورة واحدة وهي ما إذا كان ارتكابُ الكبيرة وزَعْمُ أنّها حلال مستندًا إلى الجهل عن قصور، كما في المجتهدين والمقلدين، حيث إنّ اجتهاد المجتهد إذا أدّى إلى إباحة حرام واقعي فلا محالة يستند ارتكابه لذلك الحرام إلى قصوره، لأنّه الذي أدى إليه اجتهاده، وكذا الكلام في مقلديه،

(1) **مستمسك العروة الوثقى** ج1 ص380.
(2) **موسوعة السيد الخوئي** ج3 ص57.

فلا يمكن الالتزام بالكفر في مثلهما وإن ارتكبا الكبيرة بزعم أنّها حلال، فكيف وقد يكون المجتهد المخطئ من الأوتاد الأتقياء، فالالتزام بالارتداد حينئذ غير ممكن، وأمّا في غيره من الصور فلا مانع من التمسك بإطلاق الصحيحة والحكم بكفر مرتكب الكبيرة مطلقًا»[1]، ويمكننا أن نضيف إلى ما ذكره السيد ﵀ مصداقًا آخر لمن يستحل الحرام عن جهلٍ قصوري ويصعب الحكم بكفره، مع أنّه لا يدخل في المجتهدين أو المقلدين، وذلك كما لو أنّ فتىً حديثَ العهد بالإسلام لم يقرأ آيات الكتاب الكريم، ولا أحاديث النبي (ص)، ولا كُتب الفقهاء، اعتقد بحليّة الربا، وأجرى معاملة ربوية على ضوء هذا الاعتقاد، فيصعب الحكم بكفره، لعين ما ذكره السيد ﵀ من جهله القصوري.

ثانيًا: إنّ في الروايتين «صحيحة ابن سنان، ومعتبرة مسعدة» قرينةً على عدم الإطلاق لصورة الجهل بالحكم، أو صورة ما إذا كان الإنكار لشبهة؛ والقرينة هي قوله: «عُذِّب أشدَّ العذاب». فإنّه لا يشمل مَنْ كان إنكاره لشبهة أو غفلة، إذ لا يُعقل أن يُعَاقَبَ الإنسانُ يوم القيامة إلّا إذا كان جاحدًا أو مقصِّرًا؛ فمعاقبة مرتكب الكبيرة الذي يعتقد أنّها حلال مرفوضة وفق موازين العدليّة[2][*]، ما دام غير معاند ولا جاحدٍ ولا مقصرٍ.

ثالثًا: لو سلم بإطلاق الروايتين المتقدمتين «معتبرة ابن سنان، وكذا معتبرة مسعدة» لصورتي العلم بالحكم والجهل به، فإنّ لهما مقيدًا، وهو الروايات الدالة على أنّ الكفر إنّما يحكم به في صورة الجحود؛ من قبيل صحيحة ابن مسلم قال: سمعت أبا جعفر ﵇ يقول: «**كل شيء يجرّه الإقرار والتسليم فهو الإيمان، وكل شيء يجرّه الإنكار والجحود فهو الكفر**»[3]، وفي رواية زرارة وفي سندها محمد بن سنان عن أبي عبد الله ﵇: «**لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا**»[4].

فروايات الجحود ـ والتي سيأتي الحديث المفصّل عنها ـ صالحة لتقييد إطلاق سائر الروايات لأنّها أخصّ، وهذا يمكن عدّه معارضًا لما دلّ على كفر منكر الضروري بعنوانه.

---

(1) **موسوعة السيد الخوئي** ج3 ص57.

(2)(*) العدلية هم الشيعة والمعتزلة، وسموا بالعدلية لأنّهم أولوا أصل العدل أهميّة خاصة، استنادًا إلى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، واستنادًا إلى هذه القاعدة حكم العدلية بأنّه لا يمكن أن يُعاقب الله المحسن ويثيب المسيء، فذلك منافٍ للعدل الإلهي، وهذا خلافًا لما يراه منكرو قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، فإنّهم لا يرون مانعًا من أن يعاقب الله المحسن ويثيب المسيء.

(3) **الكافي** ج2 ص387.

(4) المصدر السابق نفسه، ص388.

وإذا قيل: إنّ إناطة الكفر بالجحود لازمه دوران الكفر مدار الجحود، فالجاهل بنبوة النبي (ص) لا يمكن الحكم بكفره ما لم يجحد بها، وكذا الشاك بالرسالة.

أجبنا: إنّ هذا اللازم ليس واضح البطلان، بل ربما يُلتزم به، وقد تبنّاه بعض الأعلام، كما بحثنا ذلك في محل آخر وقلنا إنّه غير بعيد[1]، وهذا يعني أنّ النسبة بين الإسلام والكفر هي نسبة الضدين اللذين لهما ثالث.

وبناءً على هذا الرأي فسوف تتغيّر النتيجة التي تقدّمت في بيان مفهوم الأصل (أصل الدين)، والقاضية بكفر من لا يؤمن بالله تعالى وبرسوله (ص) حتى لو لم يكن جاحدًا، بل كان عدم إيمانه لجهل قصوري، مع أنّ مقتضى ما ذكرناه للتو هو الحكم بكفر الجاحد فحسب.

الملاحظة الثانية: ما سجّله السيد الخوئي، قال ـ بعد أن اعترض على ملاحظة الهمداني ـ: «فالصحيح في الجواب عنها (الرواية) أن يقال: إنّ الكفر المترتب على ارتكاب الكبيرة بزعم حليتها، ليس هو الكفر المقابل للإسلام الذي هو المقصود بالبحث في المقام، وذلك لأنّ للكفر مراتب عديدة: منها ما يقابل الإسلام .. ومنها ما يقابل الإيمان .. ومنها ما يقابل المطيع..»، وقد اختار رحمه الله أنّ المراد بالكفر في الرواية القسم الأخير أي المعصية[2].

ويلاحظ عليه: إنّه لم يذكر شاهدًا على أنّ المراد بالكفر في الرواية هو الكفر بمعنى المعصية المقابل للطاعة، وليس الكفر المقابل للإسلام، مع أنّه المنساق من كلمة الكفر، وإن استخدمت في معانٍ أخرى؛ بل يمكن القول، إنّ السياق لا يساعد على ما استظهره، فإنّ قوله عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان: «**وإن كان معترفًا أنّه أذنب ومات عليه أخرجه من الإيمان ولم يخرجه عن الإسلام**» شاهد على أنّ المراد بالإسلام في قوله عليه السلام قبل ذلك: «**أخرجه ذلك من الإسلام**» هو الإسلام الواقع في مقابل الكفر، فما ذكره السيد (رحمه الله) خلاف ظاهر الرواية.

والمحصّل مما تقدم أنّه ليس ثمة دليل على كفر منكر الضروري، بل إنّ الدليل قائم على عدم كفره.

(1) **الإسلام والعنف** ص39 وما بعدها.

(2) انظر: **موسوعة السيد الخوئي** ج3 ص58.

ثالثًا: دور النيّة في الإسلام والكفر

هل يتوقف الارتداد على إظهار الكفر بقول أو فعل؟ أو يكفي فيه مجرد الإنكار القلبي ولو لم يجسّده بفعل أو يظهره بقول؟

نصّت بعض التعريفات المتقدمة على تحقق الارتداد بالنية كما يتحقق بالقول والفعل؛ ففي كلام الشربيني المتقدم «الردّة: قطع الإسلام بالنية...»، وفي كلام الشهيد الثاني أيضًا «والكفر يكون بنية وبقولِ كفرٍ وبفعلٍ مُكَفِّر، فالأول: العزم على الكفر ولو في وقت مترقب، وفي حكمه التردد فيه».

أقول: فيما يرتبط بالتردد في الكفر، سيأتي التطرق إليه في الوقفة اللاحقة حول حكم الشك، أما هذه الوقفة فهي مخصصة للحديث حول الارتداد بالنية؛ أعني الإنكار القلبي. فهل يكفر الإنسان بمجرد الإنكار القلبي، ويُحكم بارتداده ـ كما حكم بذلك الشهيد الثاني وكذلك الشربيني ـ، وتجري عليه أحكام الردّة أم لا؟ وإذا كان الكفر والارتداد يتحقق بالنية، فهل الإسلام يتحقق بالنية أيضًا؟

في الإجابة على هذه الأسئلة، يمكننا القول: إنّه لا بدّ من التفصيل بين الإسلام والكفر الواقعيين وبين الإسلام والكفر الظاهريين. ونقصد بالإسلام الواقعي، الإسلام المرضي عند الله يوم القيامة بما يمثله من عقائد حقّة، بحيث يحاسب صاحبه حساب المسلمين، والكفر الواقعي هو ما يقابله. وأمّا الإسلام الظاهري فهو الذي بموجبه ينخرط الفرد في جماعة المسلمين، ويكتسب الهوية الإسلامية، ويُتعامل معه معاملة المسلمين، والكفر الظاهري هو ما يقابله، بمعنى أنّ صاحبه يُتعامل معه معاملة غير المسلمين، لجهة الأحكام الشرعية المعروفة في الأحوال الشخصية أو غيرها؛ وإليك التوضيح.

1) دور النيّة في الإسلام والكفر الواقعيين

الظاهر أنّ الإسلام الواقعي المرضي لله سبحانه وتعالى، وهو الذي يتمّ الحساب الأخروي على أساسه، يُكتفى فيه بالنية وعقد القلب. فيكفي لكي يُعَدَّ الإنسان مسلمًا عند الله، ويحاسب حساب المسلمين يوم القيامة، أن يَعْقِدَ قلبَه على الإيمان بالله ورسوله. ومن الظلم أن يحاسب إنسان كهذا حساب الكافرين، كيف وقلبه مطمئن بالإيمان، غاية الأمر أنه لم تسمح له الظروف بإعلان إسلامه، ويشهد لذلك قوله تعالى:

﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ﴾ [1]. فقد سمّاه الله مؤمنًا مع أنّه كان يكتم إيمانه على موسى عليه السلام فضلًا عن قومه، كما يظهر من ذهابه الى موسى عليه السلام وإخباره بمؤامرة القتل ﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَـٰمُوسَىٰٓ إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَٱخْرُجْ إِنِّى لَكَ مِنَ ٱلنَّـٰصِحِينَ﴾[2]، فإنّ هذه الآية لا تشير إلى وجود أيّة معرفةٍ سابقة بين موسى عليه السلام وبين هذا الرجل، والذي هو مؤمن آل فرعون نفسه وليس شخصًا آخر كما يستفاد من رواية الامام الباقر عليه السلام[3].

هل يجب إشهار الإسلام؟

أجل ثمة تساؤل يطرح نفسه في المقام، وهو هل يجب على الإنسان أن يُشهر إسلامه، أم يجوز له البقاء متكتمًا على إسلامه، بحيث لا يعرفُ أحدٌ ذلك منه؟

و**الجواب**: إنّه لا يبعد القول بوجوب إشهار الإسلام وإعلانه، لينضم المرء بذلك إلى الجماعة المؤمنة ولا يبقى محسوبًا على مجتمع الكفر والكافرين؛ لأنّ بقاءه الظاهري على الكفر فيه تكثير لسواد الكفر وهو في حدّ ذاته معصية، هذا ناهيك عن بعض الأدلة الآتية. إلّا أنّ هذا الوجوب ـ على القول به ـ هو حكم تكليفي، ولا دليل على توقف الإسلام عليه، بحيث ينتفي بانتفائه. وإذا كان حكمًا تكليفيًّا فهو يسقط عند الاضطرار أو في حالات الخوف على النفس، ولعله لذلك كان مؤمن آل فرعون يكتم إيمانه. وكذلك يجوز التنصّل من الإيمان عند الضرورة، كما حصل مع الصحابي عمار بن ياسر الذي نزل فيه قرآن عندما أكرهته قريش على التلفظ بكلمة الكفر، قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾[4].

هذا ولكن يظهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله تقوّم الإسلام بالإعلان أو الإشهار؛ فإنّه رحمه الله قد أكدّ على أنّ ثمة أمرين لا بدّ من توافرهما في أصول الدين، وهما: الاعتقاد الباطني، والتدين الظاهري[5]. وأراد بالتدين الظاهري إبراز ما عُقد القلب عليه وإظهاره، واستدل على ذلك بما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام في الخبر الوارد في تحديد الإيمان،

---

(1) سورة غافر، الآية:28.
(2) سورة القصص، الآية:20.
(3) **تفسير القمي** ج2 ص137.
(4) سورة النحل، الآية: 106.
(5) **فرائد الأصول** ج1 ص555 و557.

وجاء فيه: «.. وفرض الله على اللسان القول والتعبير عن القلب بما عقد عليه وأقر به»، مستشهدًا عليه السلام لذلك بقوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنًا﴾[1]، وقوله: ﴿وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ﴾[2][3]، وربّما استدل لذلك أيضًا بالحديث المعروف: «**الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان**»[4].

ونلاحظ على كلامه ـ مع أنّه ليس ظاهرًا في النظر الى الإسلام الواقعي، إذ ربما كان ناظرًا إلى الإسلام الظاهري ـ بأنّ ما استدل به لا ينهض في إثبات المدعى. أمّا الرواية الأولى، فإنّ سياقها ـ ومع صرف النظر عن ضعفها سندًا بـ«بكر بن صالح»[5] ـ يشهد أنّها ليست في مقام ذكر شروط الانتساب الى الإسلام، وإنّما شروط الإيمان؛ ولذا فإنّ ما فرض على اللسان جاء مقرونًا بالكلام بما فرض على اليدين والرجلين والوجه والفرج؛ ومن المؤكد أنّ ما فرضه الله على هذه الجوارح ليس مما يتوقف عليه صدق الانتساب الرسمي الى الإسلام، بحيث يكون عدم الالتزام به موجبًا للخروج عن الدين.

وهكذا الحال في الرواية الأخرى التي ربّما استدل بها، فإنّها تتحدث عن الإيمان ومقتضياته؛ وواحد من مقتضيات الإيمان هو الإقرار باللسان، والآخر هو العمل بالأركان. ومن الواضح أنّ العمل بالأركان لا يدور الإسلام مداره وجودًا وعدمًا، فكذا الإقرار باللسان، لأنّه لا يزيد عن العمل بالأركان، بل هو أحد مستلزماته ومصاديقه.

وما علقنا به على الاستدلال بالروايتين، نعلق به على الاستشهاد بالآيتين المتقدمتين المذكورتين في الرواية الأولى، فإنّ غاية ما يمكن أن يقال في مفادهما: إنّهما دلتا على وجوب إظهار الإسلام من خلال القول واللسان، لكن هذا لا يعني تقوّم الإسلام بهذا الإظهار.

وخلاصة القول: إنّ غاية ما تدل عليه الآيتان والروايتان ونظائرها، أنّ الإقرار باللسان هو من الوظائف والفرائض التكليفية التي يقتضيها الإسلام، لا أنّه من المقوّمات الوضعيّة للإسلام. ومما ينبّه على ذلك: أنّه لو فرض أنّ شخصًا عقد قلبه على الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، وأذعن بذلك، لكنه لم يتمكن من إعلان إسلامه وإشهاره،

(1) سورة البقرة، الآية: 85.
(2) سورة العنكبوت، الآية: 46.
(3) لاحظ الرواية في **الكافي** ج2 ص35.
(4) **نهج البلاغة** ج4 ص50، **الخصال** ص178، **كنز العمال** ج1 ص273.
(5) ضعفه النجاشي صريحًا، انظر: **رجال النجاشي** ص109.

لظرف قاهر أو سبب مانع، فلا يُعقل أن تُسلب عنه صفة الإيمان واقعًا حتى لو سلبت عنه ظاهرًا، على اعتبار أنّ التعامل معه معاملة المسلمين في أحكامهم الخاصة يحتاج إلى مثبت. أمّا الإيمان أو الإسلام الواقعي والذي يظهر أثره في الحساب الأخروي فهو لا يحتاج إلى هذه المثبتات، فهو عزّ وجل المطلع على الضمائر، وكيف يحكم بكفره والحال أنّ الله قد وصف في كتابه ـ كما سلف ـ رجلاً من آل فرعون بأنه مؤمن رغم أنّه يكتم إيمانه ولم يظهره؟!(1).

الكفر بالنية

هذا كله في الجانب الإيجابي، أعني الاكتفاء في تحقق الإسلام الواقعي بمجرد عقد القلب، أو كما قلنا الإسلام بالنية. ولكن ماذا عن الجانب السلبي، أعني وقوع الكفر الواقعي وتحققه بالنيّة، فهل يمكن القبول بذلك؟

والجواب: نعم يتحقّق الكفر الواقعي بالنية وعقد القلب، كما يتحقق الإيمان بذلك، فلو أنَّ إنسانًا أبطن الكفر وأظهر الإسلام ـ وهو المنافق ـ فهو كافر واقعًا، ويُحاسب حساب الكفار، ويُحشر معهم يوم القيامة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾(2).

وهل تظهر ثمرة ذلك في الآخرة فقط، أم إنّها تظهر في الدنيا أيضًا؟

ربما يُقال بظهور الثمرة في الدنيا أيضًا، وذلك بالنسبة لتكليف هذا الشخص نفسه. فإنّ عليه أن يُرتِّبَ على نفسه أحكام الكفر، لجهة لزوم الانفصال عن زوجته، ونحو ذلك من أحكام الكافر. وهذا مبني على الرأي المشهور بأنّ الكافر مكلف بالفروع؛ أجل بما أنّه لم يُظهر كفره وارتداده على الملأ، فيظل محكومًا ـ ظاهرًا ـ بأحكام المسلمين، ويُتعاطى معه على هذا الأساس من قبل الآخرين، بمن في ذلك زوجته.

وهل يجب عليه أن يُعرِّض نفسه للقتل فيما لو قلنا: إنّ حكم المرتد هو القتل، كما هو المشهور؟

أقول: لو بُني على أنّ الكافر مكلّف بالفروع، فالظاهر أنّه لا دليل على وجوب تعريض نفسه للقتل؛ لأنّ القتل هو تكليف الغير دون المرتد، فمع الشك في وجوب

(1) راجع سورة غافر: 28.
(2) سورة النساء، الآية: 145.

تعريض نفسه للقتل تجري أصالة البراءة. وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أبعد من ذلك فأفتى بأنّه لا يجب على المرتد الفطري ـ مع أنّه قد أظهر ارتداده وكفره ـ أن يعرّض نفسه للقتل، حتى بعد توبته، حيث يصبح آنذاك ـ أي بعد التوبة ـ مكلّفًا بالفروع إجماعًا بل بداهةً؛ قال السيد اليزدي في العروة: «لا يجب على المرتد الفطري بعد التوبة تعريض نفسه للقتل، بل يجوز له الممانعة منه وإن وجب قتله على غيره»[1].

وعلّق السيد السبزواري على عبارة العروة المتقدمة قائلًا: «ولا فرق فيه بين كونه قبل التوبة أو بعدها، ولعلّ تقييده بما بعد التوبة لدفع توهم كونها شرطًا لصحة التوبة»[2]، وربما كان التقييد بما «بعد التوبة» منطلقًا من أنّه لا يتوقع من المرتد تعريض نفسه للقتل قبل التوبة.

وخلاصة الكلام: إنّ الإسلام والكفر الواقعيين يتحققان بالنيّة.

2 ـ دور النية في الإسلام أو الكفر الظاهريين

أمّا الإسلام الظاهري، ويُراد به: انتساب الشخص إلى الجماعة المسلمة، وترتيب أحكام المسلمين عليه. فهل يُكتفى فيه بالنية، أو لا بدّ من إظهاره بالقول أو الفعل؟ وهل يتحقق الكفر الظاهري بالنية أيضًا؟

و**الجواب**: إنّه لا بدّ من التفصيل (وهذا التفصيل ذكره السيد الخوئي ﵀) بين مَنْ حُكم بإسلامه ابتداءً لتولده من مسلمَيْن أو من مسلم وكافر، وبين من حُكم بكفره من الابتداء، وأراد أن يدخل في الإسلام بعد ذلك: «أمّا الأول فالتحقيق عدم اعتبار شيء من الأمرين المتقدمين ـ أي لا الاعتقاد الباطني ولا إظهار الإسلام ـ في إسلامه، وإنما هو محكوم بالطهارة وبالإسلام ما دام لم يُظهر الكفر، ويدلُّ عليه مضافًا الى السيرة القطعية[3][*] المتصلة بزمانهم ﵈ حيث إنّه لم يُسمعْ إلزامهم ﵈ أحدًا من المسلمين بالإقرار بالشهادتين حين بلوغه.. وأمّا مَنْ حُكم بكفره كذلك فالحكم بطهارته يتوقف على أن يُظهر الإسلام بالإقرار بالشهادتين وإن كان إقرارًا صوريًّا..»[4].

(1) انظر: **موسوعة أحكام المرتد** ج2 ص371، فقد ذكر أقوال الفقهاء في ذلك.

(2) **مُهَذَّب الأحكام** ج2 ص111ـ 112.

(3)(*)هي سيرة المتشرعة والمتدينين الذين يلتزمون ويعملون طبقًا للفتوى الدينية. وبما أنّ سيرتهم متوارثة جيلًا بعد جيل وصولًا إلى زمن المعصوم ﵇، فهذا يكشف أنّ الحكم مأخوذ من المعصوم ﵇.

(4) **الموسوعة الفقهية** للسيد الخوئي ، **الطهارة** ج3 ص62 ـ 63.

عود على بدء

بعد هذه الجولة حول دور النيّة في الإسلام الظاهري والواقعي، نعود إلى تقييم رأي الشهيد الثاني والعلامة الشربيني وغيرهما ممن اكتفى في الارتداد بالكفر بالنية، فنقول: إنّه قد اتضح الموقف الفقهي من هذا الرأي في ضوء ما تقدم، وخلاصة هذا الموقف:

أولًا: إنّ المستفاد من الروايات الصحيحة التي علّقت الكفر على الجحود ـ كقوله عليه السلام: «**إنّما يكفر إذا جحد**»، أو قوله عليه السلام: «**لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا**» ـ أنّ الجحود مقوّم للكفر شرطًا أو شطرًا[1](*)، والجحود فيما يبدو ويظهر لا يتحقق بمجرد النيّة، وإنّما يتوقف على الإنكار اللفظي أو العملي، فهو إعلان موقف رافض للإيمان.

ثانيًا: بصرف النظر عن مسألة الجحود، فإنّا لا نُسلِّم أنّ الارتداد يَصْدُق على الإنكار بالنية؛ لأنّ الكلام هنا هو بلحاظ الأحكام الظاهرية التي تترتب على الكفر والارتداد. وهذه الأحكام إنّما تترتب على من أظهر الكفر، أما من أبطن الكفر وأظهر الإسلام، فتجري عليه أحكام المسلمين. وقد كان النبي (ص) يقبل إسلام كل من أقرّ بالشهادتين، ويحقن بذلك دمه حتى لو كان تلفّظه بالشهادتين مجرد كلمات يردّدها على لسانه دون أن تقرّ في القلب. وكان (ص) يتعامل مع المنافقين معاملة المسلمين مع أنّهم يبطنون الكفر، وقد ذُكر في كتب الحديث والسيرة أنّه (ص) صلّى صلاة الميت على رأس النفاق في زمانه عبد الله بن أُبّي بن أبي سلول[2].

ثالثًا: لو سلّمنا بتحقق الكفر والارتداد بمجرد النيّة، (ولو باعتبار أنّ إشهار الكفر وإعلانه ليس دخيلاً في مفهوم الارتداد، وإنّما هو دخيل في ترتب أحكامه ـ أي الارتداد ـ) إلّا أنّ الحكم عليه بالقتل ـ وهو محل الكلام يتوقف على إظهاره الكفر والإعلان به؛

---

(1)(*) الشطر هو الجزء، وهو أحد العناصر المكوّنة للمركب الحقيقي أو الاعتباري، بينما الشرط هو قيد خارجي تُناط به مؤثرية المركب، فالصلاة مثلاً لها أجزاء وشروط، فالركوع ـ مثلاً ـ هو جزء من أجزائها، بينما الطهارة شرط تُناط صحة الصلاة بها، والجحود هنا إمّا أن يقال بأنّه شطر في تحقق الكفر، أو أنّه جزء من أجزاء الكفر.

(2) انظر: **مسند أحمد** ج1 ص16، و**صحيح البخاري** ج5 ص602ـ 607، و**صحيح مسلم** ج7 ص116، وفي **تفسير العياشي** عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ما يؤكد أنّه (ص) صلى على عبد الله بن أُبيّ، ج2 ص101، و**الكامل في التاريخ** ج2 ص292، وغيرها من المصادر.

لأنّ بعض النصوص الآتية التي حكمت بقتل المرتد إنّما رتبّت ذلك على عنوان الجاحد «**جحد محمدًا نبوته**»، والجحود بحسب اللغة والعرف والمستفاد من هذه الروايات ليس فعلاً قلبيًّا محضًا، كما أشرنا إلى ذلك سابقًا، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ﴾[1].

رابعًا: هل معرفة الإسلام شرط في تحقق الارتداد؟

مما يدخل في تحديد مفهوم الارتداد وتحرير محل الكلام والنزاع، معرفة ما إذا كان الارتداد يختص بمن عرف الإسلام وآمن به ثم ارتد وأعرض عنه، أو يشمل كل مسلم بالاسم ومحكوم بحكم المسلمين ولو لم يكن عارفًا بالإسلام ولا مطّلعًا على مبادئه وأصوله؟

يظهر من كلمات الفقهاء التعميم، فقد ذكروا في تعريف المرتد الفطري أنّه: كل مَنْ كان أحدُ أبويه على الأقل مسلمًا حين انعقاد نطفته، أو حين ولادته[2]، ثم اختار دينًا غير الإسلام، أو تَرَكَه لا إلى دين، ولو لم يَعْرِفْ عن الإسلام شيئًا، وإنّما انتسب إليه بالاسم لمجرد أنّ والديه أو أحدهما من المسلمين.

وعلى سبيل المثال: لو أنّ شخصًا تولّد في بلاد غير إسلامية، من أبٍ مسلم وأمٍ مسيحية، ثم انفصل والداه عن بعضهما بطلاق أو غيره وهو لا يزال صغيرًا، وشاءت ظروف الحياة أو القوانين الوضعية الحاكمة هناك أن يعيش هذا الطفل في كنف أمه المسيحية، وهكذا وَجدَ نفسه بعد البلوغ مسيحيًّا؛ فهذا يعتبر مرتدًا فطريًّا بنظر مشهور فقهاء الإمامية، ويُحكم بقتله دون استتابة. وهكذا لو انعقدت نطفته وأبواه مسلمان

(1) سورة النمل، الآية: 15.

(2) هناك خلاف فقهي في هذه المسألة؛ أعني في كون الحكم بالارتداد على انعقاد النطفة، أو على الولادة؛ فثمة قول معروف يُعَرِّفُ المرتد الفطري بمن انعقدت نطفته وكلا أبويه أو أحدهما مسلم بخلاف المرتد الملي، فهو الذي انعقدت نطفته وكلا أبويه كافران. وهناك قول آخر يرى أنّ المرتد الفطري هو من وُلد وأبواه أو أحدهما مسلم، ثم ارتد بعد بلوغه. راجع **تقريرات الحدود والتعزيرات** للسيد الكلبيكاني ج 2 ص 68 فقد نسبه الى القيل. وقد يُستدلُّ للقول الثاني بما ورد في الرواية الصحيحة عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «رجل ولد على الإسلام ثم كفر وأشرك وخرج عن الإسلام هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل». **وسائل الشيعة** ج28 ص 325 ح 6 الباب 1 من أبواب **حدّ المرتد**. وعلّق السيد الكلبيكاني على ذلك بالقول: «لكنّ الظاهر أنّ المراد بالتولد في الرواية هو انعقاد نطفته على الإسلام»، المصدر السابق. أقول: ما ذكره خلاف الظاهر، والأولى في الاعتراض على الرواية أن يقال: إنّ التولد وارد في كلام الراوي وهو بصدد السؤال عن حكم المرتد وهل يستتاب أم لا؟ وليس واردًا في كلام الإمام عليه السلام.

ثم عدلا إلى الكفر قبل ولادته أو بعدها، وقبل بلوغه وتمييزه، فإذا بلغ كافرًا اعتبر مرتدًا فطريًّا[1]. وبرهنوا على ارتداده بأنّه كان مسلمًا بحكم تبعية الولد لأبويه أو أحدهما في الإسلام، ثم اختار دينًا آخر غير الإسلام أو تركه لا إلى دين. وقاعدة التبعية المذكورة، أعني تبعية الولد لأشرف أبويه هي من الواضحات على حد تعبير السيد الخوئي رحمه الله، مضافًا إلى دلالة النصوص عليها، مثل معتبرة عُبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الصبي يختار الشرك وهو بين أبويه؟ قال: **لا يترك، وذاك إذا كان أحد أبويه نصرانيًّا**»[2].

وفي صحيحة أبان أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال: «في الصبي إذا شبّ فاختار النصرانية وأحدُ أبويه نصراني أو مسلمين، قال: **لا يُترك، ولكنْ يُضرب على الإسلام**»[3].

فهاتان الروايتان تدلان ـ كما يقول السيد الخوئي ـ على تبعية الولد لأحد أبويه في الإسلام، ولأجل ذلك لا يترك ويضرب على الإسلام[4].

تأملات وملاحظات:

ويلاحظ على ذلك:

أولًا: إنّ الحكم بتبعية الولد لأبويه أو أحدهما في الإسلام لا يعني أكثر من كونه محكومًا بأحكام المسلمين لجهة الميراث والزواج ونحو ذلك، دون أن يوصف بكونه مسلمًا حقيقة، إلّا إذا ميّز واختار الإسلام. فالطفل الرضيع ـ مثلًا محكوم بأحكام المسلمين، لا أنّه مسلم حقيقة، وَوَصْفُه بالإسلام فيه تجوّز واضح؛ لأنّ الإسلام في عمقه عقيدة، وهي تحتاج الى اقتناع واختيار، وهو ما لا يتأتى من الرضيع لفقده العقل الكامل والتمييز. وهذا الأمر يغدو واضحًا بناءً على ما سيأتي من أنّ النسبة بين الإسلام والكفر هي نسبة الضدين اللذين لهما ثالث، بمعنى أنّه يمكن وجود إنسان لا هو مسلم ولا كافر.

والكلام نفسه يمكن أن يقال في الصبي غير المميِّز الذي لا يعرف عن الإسلام

---

(1) **بلغة الفقيه** ج4 ص215.
(2) **وسائل الشيعة** الباب 2 من أبواب **حدّ المرتد**، الحديث 2.
(3) المصدر نفسه الحديث 2.
(4) **مباني تكملة المنهاج** ص325.

شيئًا. فهو بحكم المسلمين لا أنّه مسلم حقيقة. وكيف يوصف شخص بأنّه مسلم وهو لا يعقل ولا يعرف عن أصول الإسلام شيئًا؟! وعليه فلو اختار هذا الطفل أو هذا الصبي بعد تمييزه أو بلوغه دينًا غير الإسلام، أو وجد نفسه غير مسلم لأنّه عاش أجواءً غير إسلامية، فلا ينطبق عليه مفهوم الارتداد؛ لأنّه لم يكن في الأساس مسلمًا ـ وإن حُكم عليه بحكم المسلمين ـ ليصدق عليه أنّه ارتد عن الإسلام.

ثانيًا: حتى لو صدق عليه أنّه مسلم، فإنّ الحكم بقتله مشكل ولا دليل عليه، لإمكان دعوى انصراف[1](*) الأدلة عنه.

وخلاصة القول: إنّ مفهوم الارتداد يستبطن ـ لدى التأمل ـ الإيمان بدين أو عقيدة سابقة، ثم يحصل الرجوع عنها، وهو ما لا يصدق على الصبي المذكور. فما ورد في روايات قتل المرتد ممّا أُخذ فيه عنوان الارتداد، مثل قوله عليه السلام ـ على ما في الرواية ـ «**كل مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام..**»[2]. لا يشتمل الشخص المذكور؛ لعدم صدق مفهوم الارتداد عليه. وكذا لا يشمله قوله عليه السلام في رواية أخرى: «**من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد..**»، فإنّ جملة «**رغب عن الإسلام**»[3] تفترض شخصًا كان معتقدًا بالإسلام ثم رغب عنه، وهكذا ما ورد في سائر الروايات.

وكيف يصدق الارتداد على من انعقدت نطفته وأبواه مسلمان، ثم ارتدا قبل ولادته وعاش في كنفهما بعد ولادته، وربياه وعلّماه مبادئ الكفر حتى بلغ دون أن يعلم شيئًا عن رِدّتهما؟!

وكذلك الحال لو تولّد من مسلميْن ثمّ كفرا وارتدّا قبل تمييزه، وبلغ وهو في أجواء الكفر، فكيف يصدق عليه أنّه «ارتدّ» أو «كفر» أو «جحد»، كما يظهر من مشهور الفقهاء؟!

وفيه يتضح حكم بعض الفرق المغالية أو المنحرفة عن الإسلام انحرافًا يوجب الكفر، وقد مضى على بعضها قرون متمادية، فإنّ أبناءها اليوم لا يمكن عدّهم مرتدين والتعامل معهم على هذا الأساس.

---

(1)(*) الانصراف: هو انسباق معنى معين من اللفظ إلى الذهن بالرغم من أنّ المدلول الوضعي للفظ يتسع لأكثر مما هو المنسبق منه، وفي مقامنا فإنّ المدعى أنّ لسان أدلة قتل المرتد منصرف عن الصبي الذي لا معرفة له البتة بالإسلام.

(2) **وسائل الشيعة** ج28 ص324، الباب1 من أبواب **حدّ المرتد** الحديث3 و6.

(3) المصدر نفسه، الحديث2 من الباب.

وقفة مع صاحب «كشف اللثام»

والإشكال نفسه يَرِدُ على ما نُقِل عن صاحب كشف اللثام، من أنّ الشخص الذي أسلم أحد أبويه بعد تولده فيتبعهما في الإسلام، وبالتالي لو ارتد بعد ذلك يُقتل لأنّه مرتد فطري[1].

وقد اعترض السيد الخوئي ﵀ على هذا الكلام بافتقاره إلى دليل صحيح، «حيث إنّه مسبوق بالكفر، فهو مرتدٌ مِليّ، أي كان كافرًا ولو حال طفولته ثم أسلم بالتبعية ثم كفر»[2].

ويلاحظ على كلامه (كلام السيد الخوئي ﵀): أنّه لم يكن كافرًا، بل بحكم الكافر، ولذا فهو ليس مرتدًا أصلاً، لا أنّه مرتد ملي.

وما قربناه من عدم تحقق الارتداد من الطفل المذكور، لعدم صدق الإسلام عليه حقيقة، هو ظاهر صاحب المستمسك ﵀، قال: «عن جماعة ـ منهم الشيخ الطوسي والعلّامة الحلّي ـ التصريح بأنّ من بلغ من ولد المسلمين فَوَصَفَ الكفر يستتاب، فإن تاب وإلّا قتل، فلم يجروا عليه حكم المرتد الفطري، ولكن مقتضى ما ذكرنا عدم إجراء حكم المرتد مطلقًا، لعدم تحقق الإسلام حقيقة منه، ومجرد كونه محكومًا بالإسلام حال الولادة لا يجدي في صدق الارتداد لقصور دليل الإسلام الحكمي عن النظر الى مثل ذلك..»[3].

ومن هنا يتضح متانة ما أخذه بعض الفقهاء قيدًا في تعريف المرتد الفطري من «وصفه الإسلام حين البلوغ»[4]، وهكذا ما ذكره فقيه آخر من أن الارتداد متقوم بثلاثة أمور وهي:

«الإسلام الحكمي قبل البلوغ، والإسلام الحقيقي بعده، ثم الخروج عن الإسلام بعدهما»، فما لم تتحقق هذه الأمور مجتمعةً لا يُحكم بالارتداد. ووجّه ذلك بقوله: «لأصالة عدم ترتب آثار الارتداد إلّا بالمتيقن من الأدلة، وأصالة عدم جواز التهجّم على الدماء إلا بدّليل صحيح»، ثم نسب ذلك إلى المشهور بين فقهائنا، بل يظهر من بعضهم الإجماع عليه، وناقش أخيرًا بعض الروايات الظاهرة ـ بدوًا ـ في خلاف مختاره[5].

---

(1) **جواهر الكلام** ج39 ص33.
(2) راجع **موسوعة الإمام الخوئي** ج49 ص47.
(3) **مستمسك العروة الوثقى** ج2 ص121ـ 122.
(4) **كشف اللثام** ج10 ص661.
(5) **مهذب الأحكام** ج28 ص135، وراجع أيضًا **مصطلحات الفقه** ص52.

وما أفاده سليم ولا نقاش لنا فيه باستثناء نسبة ذلك إلى المشهور، فإنّ المشهور على خلاف ذلك، كما أفاد السيد الخوئي رحمه الله[1].

على أنّه يمكن التأمل في اعتبار القيد الثاني، وهو الإسلام الحقيقي بعد البلوغ؛ إذ يكفي أن يختار الإسلام في سن التمييز ولو لم يكن بالغًا، بناءً على ما هو المعروف من قبول إسلام الصبي المميز. فلو رجع الصبي المميز الذي اختار الإسلام واعتنقه عن الإسلام بعد بلوغه، فهو مرتد، بل وكذا لو رجع قبل البلوغ. وإن كان الحد ـ بناءً على ثبوته ـ لا يقام عليه إلّا بعد البلوغ.

وعلى ضوء ما تقدّم، يمكن القول: إنّ ما أثرناه من ملاحظات، ينسحب على الحكم بكفر وارتداد كل مسلم لا يعرف عن الإسلام شيئًا في أصوله ومبادئه الرئيسية، بحيث لو سُئِل: هل أنت مسلم؟ ربما أجاب بالإيجاب، لكن لو سئل عن أبسط الأصول والعقائد الإسلامية لتلجلج في الإجابة، أو سئل عن كيفية اختياره الإسلام لأجاب بأنه ورثه عن أبويه دون أن يكون له اختيار في ذلك أو قناعة. فهذا وأمثاله، يصعب صدق المرتد عليه. فيكون المرجع ـ والحال هذه ـ هو مبدأ عصمة الدماء، وأصالة الاحتياط، وقاعدة درأ الحدود بالشبهات، والتي سيأتي بحثها لاحقًا.

خامسًا: هل إنّ الجحود شرط مقوّم للارتداد؟

وهناك نقطة أخرى على علاقة وطيدة بتحديد مفهوم الارتداد، وهي أنّ الرّدة، هل تصدق بمجرد الإنكار أو طروء بعض الشبهات العقائدية على ذهن المسلم وطرحه بعض التساؤلات الاعتراضية التشكيكية فيما يرتبط بأصول العقيدة، أو أنّ الارتداد لا يتحقق إلّا بالإنكار جحودًا؟

وهذا التساؤل يستدعي تساؤلًا آخر يرتبط بتحديد النسبة المنطقية بين الإسلام والكفر، فهل إنّ النسبة بينهما هي نسبة الوجود والعدم، مما لا يمكن ارتفاعهما (كما في النقيضين أو الملكة وعدمها)، وعليه تكون النتيجة أنّ كل من ليس مسلمًا فهو كافر حتمًا؟ أو هي نسبة الأمرين الوجوديين اللذين قد يرتفعان ويوجد لهما ثالث (كما في الضدين)، وعليه فلن تكون النتيجة أن من ليس مسلمًا فهو كافر، بل يمكن وجود أفراد لا هم مسلمون ولا هم كافرون؟

---

(1) راجع: **محاضرات في المواريث** ص178.

وأبدأ إلاجابة على السؤال الأول، ومنه تتضح الإجابة على السؤال الثاني، فأقول: إنّ للشك عدة مستويات أو أنحاء:

الوسوسة وحديث النفس

1 ـ حديث النفس، وهي حالة تعتري الإنسان المؤمن، حيث قد يطرح على نفسه أسئلةً من قبيل: أين الله؟ ومَنْ خلقه؟ وهل ثمة جنَّة ونارٌ فعلاً؟ وهل يمكن بعث الأجساد بعد الموت؟ إلى غير ذلك من الأسئلة والشكوك العابرة.

وهذا النحو من الشك لا يوجب ـ بكل تأكيد ـ ارتدادًا ولا كفرًا، ولا يستوجب عقابًا ومؤاخذة؛ لأنّ هذه الخواطر خارجة عن إرادة المرء، فلا تكون مناطًا للتكليف، بل إنّ إدانت ه عليها من التكليف بما لا يطاق، وقد نصّت على العفو عنها روايات الفريقين، ومنها:

أ ـ حديث الرفع، المعروف والمروي عن رسول الله (ص): «**رفع عن أمتي تسعة أشياء: السهو والخطأ... والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة**»[1].

وربّما يقال: إنّ هذا الحديث ـ كقاعدة قبح التكليف بما لا يطاق ـ لا يدلّ إلا على المعذورية[2][*] فقط، ولا ينفي الكفر عمّن ابتُلِيَ بالوسوسة.

ولكن يرد عليه: إنّ قوله (ص): «**رفع عن أمتي**» هو شاهد على نفي الكفر، فإنّ إبقاء الأشخاص المبتلين بالوسوسة في عداد الأمة، معناه بقاؤهم على الإسلام، وأنّ وساوسهم لم تخرجهم إلى الكفر.

ب ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى النبي(ص) فقال: يا رسول الله هلكت، فقال له (ص): **أتاك الخبيث فقال لك من خلقك؟ فقلت: الله، فقال لك: الله من خلقه؟** فقال: إي والذي بعثك بالحق لكان كذا، فقال رسول الله (ص): **ذاك والله محض الإيمان..**»[3]، والتعبير الأخير «**ذاك محض**

(1) **الفقيه** ج1 ص59.

(2)(*)المعذورية هنا يُراد بها المعذورية الأخروية، وتعني أنّ المبتلى بالوسوسة لا يؤاخذ في محكمة العدل الإلهي.

(3) **الكافي** ج2 ص424.

الإيمان» وارد في مصادر السُّنّة أيضًا[1]، وهذا الحديث لا يدل على المعذورية فقط، بل على عدم منافاة هذا الشك مع الإيمان، وأنّه لا يضرّ بالإسلام.

و**الخلاصة**: أنّ الشخص المبتلى بالوسوسة وحديث النفس لا يحكم بكفره وارتداده.

الشك في مقام البحث عن الحقيقة

2 ـ الشك في طريق البحث، وهو الشك في رحلة البحث عن الحقيقة، وهو ما يواجه الإنسان في بداية تكوين العقيدة، وربما يواجه الشخص نتيجة بعض الشبهات فيحاول التغلب عليها. ويتعيّن علينا القول: إنّ الشّاك في هذه المرحلة يكون معذورًا عند الله تعالى، بمعنى أنّه لا يُحاسب على هذا الشك؛ لأنّه ليس أمرًا اختياريًّا، فهو حالة طبيعية، ومقدمة لا بدّ منها للوصول إلى اليقين وتكوين القناعة. فمؤاخذته عليه تكون قبيحة بحكم العقل، وقد استخدم علماء الكلام اصطلاحًا معبّرًا للتدليل على معذورية الشاك في هذه المرحلة، وهو مصطلح «مهلة النظر»[2]، وأفادوا أنّه لو مات الشاك في هذه الفترة فلا يعاقب عقاب الكافرين. ولكن السؤال: هل إنّ عذر الشاك ينفي كفره أيضًا مع ما يترتب على الكفر من أحكام؟

المنقول عن السيد المرتضى رحمه الله أنّه حكم بكفره جازمًا بذلك، بينما استشكل بعض آخر في ذلك[3].

ولكن قد يستدل على نفي كفره بأمرين:

الأول: إنّ المستفاد من بعض الروايات نفي كفره ما دام في مرحلة تكوين العقيدة. وهي ما ورد في مسألة نبي الله إبراهيم، ففي خبر محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال في إبراهيم عليه السلام إذا رأى كوكبًا، قال: **إنّما كان طالبًا لربه ولم يبلغ كفرًا، وإنه من فكّر من الناس في مثل ذلك فإنه بمنزلته**»[4].

إلّا أنّ هذه الرواية ضعيفةٌ سندًا بالإرسال، كما هو الحال في كل روايات «تفسير

---

(1) **صحيح مسلم** ج1 ص83.

(2) انظر: **تنزيه الأنبياء** للسيد المرتضى ص65، **حقائق الإيمان** للشهيد الثاني ص133، و**كنز الفوائد** للكراجكي ص119، **المستصفى** للغزالي ص155.

(3) انظر: **حقائق الإيمان** للشهيد الثاني ص33.

(4) **تفسير العياشي** ج1 ص364.

العياشي»، فإنّها مرسلة ولم يُذكر لها سند. وقد جاء هذا الإرسال ممن اختصر الكتاب، وأما العياشي نفسه فهو ثقة جليل.

أجل، إنّ هذه الرواية ـ على ضعفها ـ تصلح مؤيدةً[5] للأخبار الصحيحة والمستفيضة الآتية في النحو الثالث من الشك، وهي أخبار صريحة في نفي كفر الشاك ما لم يجحد، مما هو شامل بإطلاقه للشاك الباحث عن الحقيقة.

وهناك رواية أخرى على هذا الصعيد صحيحة السند، وهي رواية البحث عن الإمام اللاحق بعد موت السابق، رواها الكليني عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إذا حدث على الإمام حَدَثٌ، كيف يصنع الناس؟ قال: أين قول الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[6] قال: هم في عذر ما داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم»[7]، إلّا أنّها ورغم صحتها لا تصلح للاستدلال بها لأنّها ناظرةٌ إلى منح العذر، لا نفي الكفر أو الضلال أو نحو ذلك.

وبصرف النظر عن ضعف الروايتين المتقدمتين سندًا أو دلالةً، فإنّ لهما معارضًا أيضًا، وهو ما رواه العياشي أيضًا عن حجر قال: «أرسل العلاء بن سيابة يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن قول إبراهيم عليه السلام: «**هذا ربي**» وأنّه من قال هذا اليوم، فهذا عندنا شرك؟ قال عليه السلام: لم يكن من إبراهيم شرك، إنّما كان في طلب ربّه، وهو من غيره شرك»[8]، فقد نصّت هذه الرواية على أنّ الشك المذكور، هو من غير إبراهيم عليه السلام شركٌ.

إلّا أنّ هذه الرواية ـ وبصرف النظر عن ضعفها سندًا ـ لا تخلو من تهافت، إذ إنّ ما جاء في آخرها من إثبات كون هذا الشك كفرًا، لا ينسجم مع نفي كونه شركًا من إبراهيم؛ إذ لا خصوصية للأفراد في هذا المعتقد أو غيره، ولا استثناء في هذه الأمور العقائدية.

---

(5) المؤيد هو أقل قوّة من الدليل، ولا يصلح للاعتماد عليه كحجة إثباتية، أجل هو يصلح لتأكيد المضمون الثابت بالأخبار الصحيحة، كما ويصلح في بعض الحالات لرفع درجة النسبة الاحتمالية إلى حدّ الوثوق بالصدور في الأخبار الضعيفة.

(6) سورة التوبة، الآية: 123.

(7) **الكافي** ج1 ص378.

(8) **تفسير العياشي** ج1 ص366، ورواه القمي في تفسيره مرسلاً عن أبي عبد الله عليه السلام، انظر: **تفسير القمي** ج1 ص207.

فإنْ كان الشكّ المذكور كفرًا، فهو كفر سواء وقع فيه إبراهيم عليه السلام أو غيره. وإن لم يكن كفرًا، فهو كذلك بالنسبة لإبراهيم عليه السلام وغيره. ولا سيما أنّ الرواية عندما نفت كفر إبراهيم عليه السلام عند مواجهته لهذا الشك، فإنّها قد أعطت تعليلاً لذلك، وهو أنّه «كان في طلب ربه»، وهذا التعليل يعمّم الحكم، فكل من حصل له الشك وهو طالب لربه فليس بمشرك، فحصر المسألة (وهي نفي الشرك) بخصوص إبراهيم عليه السلام لا ينسجم والتعليل المذكور؛ لأنّه من قبيل تخصيص الأكثر، وهو قبيح[1][*] ومستهجن عند العقلاء، بل ما نحن فيه أشد قبحًا لأنّه تعميم لا ينطبق إلا على فرد واحد.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ عدّ ذلك شركًا من غير إبراهيم عليه السلام إنّما هو فيما لو لم يكن ذلك الغير في مقام الطلب لربّه، ولعل هذا هو مورد السؤال، وعليه فلا تهافت في الرواية، لأنّها نفت أن يكون قول إبراهيم عليه السلام «هذا ربي» في الإشارة إلى النجم شركًا لأنّه عليه السلام كان في مرحلة الطلب والبحث عن ربه، بينما هو من غيره شرك إذا قاله في غير مقام البحث والنظر.

بيد أنّ هذا التوجيه والتفسير للرواية يتوقف على قبول أن يكون قول إبراهيم «هذا ربي» صادرًا عنه على سبيل النظر مقدمةً لتكوين العقيدة، وهذا وإن مَثّل اتجاهًا تبناه جمع من المفسرين لكنه محل خلاف وجدل، وثمة وجه آخر قريب في المسألة وهو أن يكون إبراهيم عليه السلام قال ذلك مجاراةً لقومه كأسلوب احتجاجي حواري يهدف إلى تنبيههم إلى خطأ ما عليهم من عبادة الأصنام[2].

الثاني: هو السيرة، فإنّ الكثير من المسلمين قد تعتريهم وتواجههم حالة الشك المذكورة، ولا سيما في بداية بناء العقيدة، ومع ذلك لم يُنقل أنّ النبي (ص) أو الأئمة عليهم السلام قد تعاملوا معهم معاملة الكَفَرة. فلو كان يُحكم بكفرهم لبيّن ذلك في الروايات الواردة عن النبي (ص) والأئمة عليهم السلام، بسبب كون المسألة ابتلائية.

هذا كله في ما لو لم يستقر الشك عند الشخص وكان مجرد مرحلة من مراحل البحث عن الحقيقة.

---

(1)(*) تخصيص الأكثر معناه أن يصدر عن المتكلم حكم عام، ثم يخرج بالتخصيص معظم أفراده، ومثاله: أن يقول المعلم: كل تلامذتي ناجحون (ويكون عددهم خمسين تلميذًا) ثم يستثني فيقول: إلا فلان وفلان.. حتى يعد أربعين تلميذًا في عداد الراسبين، فهذا تخصيص للأكثر، وهو قبيح عند العقلاء، لأنّ العاقل لا يعبّر عن مراده بهذه الطريقة، بل يقول ابتداءً: الناجح من تلامذتي عشرة والباقي راسبون.

(2) انظر حول الاتجاهين المذكورين: **تنزيه الأنبياء** للسيد المرتضى ص47، **والتبيان** للطوسي ج4 ص182، **مجمع البيان** ج3ـ 4 ص500ـ 503، **الميزان** ج7 ص175، **من وحي القرآن** ج9 ص119.

الشك المستقر

3 ـ الشك المستقر، ونقصد بذلك صورة ما إذا لم يستطع المكلف التغلب على الشك واستقر على حالة الشك، وهنا قد يقال: إنّ هذا النحو من الشك، وكذا سابقه، يوجبان الكفر. والدليل عليه بسيط للغاية، وهو أنّ الشك في ذاته لا ينسجم مع الاعتقاد والإيمان؛ ولذا كان المعروف بين الفقهاء أنّ التشكيك في الأصول ـ كإنكارها ـ موجب للكفر والارتداد، اعتمادًا على أنّ الإسلام هو الإقرار بمضمون الشهادتين، والشاك ليس مقرًّا بذلك.

أضفْ إلى ذلك أنّ بعض النصوص دالة على كفر الشاك، كما في الرواية الصحيحة: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «من شك في رسول الله (ص)؟ قال: **كافر..**»[1].

وفي رواية صحيحة أيضًا عنه عليه السلام: «**من شك في الله تعالى وفي رسوله فهو كافر..**»[2].

وفي رواية ثالثة عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**لا ترتابوا فتشكوا، ولا تشكوا فتكفروا**»[3].

ولكن في المقابل توجد مجموعة أخرى من الأخبار، تنفي كفر الشاك إذا لم يتحوّل شكّه إلى إنكار وجحود، وإليك بعض روايات هذه المجموعة:

1 ـ مكاتبة عبد الرحيم القصير إلى أبي عبد الله الصادق عليه السلام وجاء فيها قوله عليه السلام: «.. **ولا يخرجه إلى الكفر إلّا الجحود والاستحلال**»[4].

2 ـ وفي صحيحة زرارة عنه عليه السلام: «**لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا**»[5].

3 ـ صحيحة محمد بن مسلم قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالسًا عن يساره وزرارة عن يمينه فدخل عليه أبو بصير فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله؟ فقال: كافر يا أبا محمد، قال: فشك في رسول الله؟ فقال: كافر، قال: ثم التفت إلى زرارة فقال: إنّما يكفر إذا جحد»[6]. فإننا نراه عليه السلام يحكم بكفر من شكّ في رسول الله ثم يعقب قائلًا: «إنّما يكفر إذا جحد».

---

(1) **الكافي** ج2 ص387.
(2) م. ن. ج2 ص387.
(3) رواها الكليني بسندين، انظر: **الكافي** ج1 ص45، وج2 ص299.
(4) **الكافي** ج2 ص28.
(5) المصدر نفسه. ج2 ص388.
(6) **الكافي** ج2 ص399.

الجمع بين المجموعتين

والسؤال كيف نجمع بين هاتين المجموعتين من الأخبار، وهما: المجموعة التي تكفر مطلق الشاك، والأخرى التي تكفر الشاك الجاحد فحسب؟

هناك عدة وجوه للجمع بينهما:

الوجه الأول: ما احتمله السيد الإمام الخميني ﵀، وحاصله: حمل الروايات النافية لكفر الشاك على نفي كفره ظاهرًا لا واقعًا؛ أي إنّ الشاك كافرٌ واقعًا، ولكن لا يُحكم بكفره ظاهرًا، ولا يُرتَّب عليه أحكام الكفر إلّا بعد جحوده. قال ﵀: «ولعلّ المراد أنّه لا يُحكم بكفره إلّا مع الجحود، ومن المحتمل أن يكون «يُكَفَّر» من التفعيل مبنيًّا للمفعول»[1].

وقد يلاحظ على هذا الوجه أنّه مخالف للظاهر؛ لأنّ ظاهرَ النصوص المثبتة للكفر والنافية له، أنّها ناظرة إلى الكفر ببعديه الواقعي والظاهري، فحمل الروايات المثبتة على الحكم الواقعي، والنافية على الظاهري، خلاف الظاهر ولا قرينة عليه، وقراءة الفعل «يُكَفَّر» بالمبني للمفعول هو ـ باعترافه ـ مجرد احتمال مخالف للظاهر.

ولكن قد يجاب على ذلك بوجود قرينة على هذا الجمع، وهي أنّ حكم الإمام ﵇ في كلام واحد بكفر الشاك أولًا، ثم استدراكه بأنّه إنّما يكفر إذا جحد، لا مجال لتفسيره إلّا بما ذكر، من أنّه ـ أي الشاك ـ كافر واقعًا، ولكن لا يُحكم بكفره ظاهرًا إلّا في حال جحوده. وهذه النتيجة المستخلصة من هذا الجمع تبدو منطقية أيضًا، ويساعد عليها الاعتبار، فإنّ الشاك لا يَعْلَمُ دخيلةَ أمره إلّا الله تعالى، ونحن لا يتسنى لنا تكفيره وترتيب أحكام الكفر عليه إلّا إذا بان لنا جحوده وتمرّده. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ عدم الحكم بكفره ظاهرًا إلى أن يظهر لنا جحوده، معناه إعطاؤه فرصة تسمح له بالعودة والتوبة.

ومع ذلك، فإنّ صحة هذا الوجه في الجمع بين الأخبار، تبقى رَهْنَ عدم وجود تفسير آخر أكثر اعتبارًا منه وانسجامًا مع ظاهر الروايات.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الهمداني ﵀، فإنّه حمل الطائفة الثانية على خصوص المعروفين بالإسلام والمنتسبين إليه إذا طرأ في قلوبهم بعض الشكوك، فإنّهم

(1) **كتاب الطهارة** ج3 ص314.

لا يخرجون بذلك عن الإسلام ما لم يجحدوا. فالطائفة الأولى تعطي القاعدة العامة في كفر الشاك، والثانية التي تنفي الكفر إلّا مع الجحود، خاصة بخصوص المعروف بإسلامه الذي طرأ على قلبه بعض الشكوك أو الشبهات، يقول الهمداني: «.. وما يظهر من بعض الروايات من إناطة الكفر بالجحود، مثل رواية محمد بن مسلم.. فلا يبعد أن يكون المراد به أنّ النّاس المعروفين بالإسلام المعترفين بالشهادتين الملتزمين بشرائع الإسلام في الظاهر، إذا طرأ في قلوبهم الشكوك والشبهات الناشئة من جهالتهم، لا يخرجون بذلك من زمرة المسلمين ما لم يجحدوا ذلك الشيء الذي شكّوا فيه ولو بترتيب آثار عدمه في مقام العمل، كترك الصلاة والصوم ونحوها، فليس المراد بمثل هذه الروايات بأنّ من لم يتديّن بدين الإسلام ولم يلتزم بشرائعه متعذرًا بجهله بالحال ليس بكافر، بل لا ينبغي الارتياب في أنّ الملاحدة وغيرهم من صنوف الكفار لا يخرجون عن حدّ الكفر إلّا بالإقرار بالشهادتين والتديّن بشرائع الإسلام على سبيل الإجمال»[1].

أقول: إنّ هذا الوجه في الجمع ربّما كان أقرب من سابقه، لكن يلاحظ عليه:

أولًا: إنّ تخصيص الطائفة الثانية بالمسلم فقط لا وجه له، إلّا ما قد يفترض من أنّ غير المسلم هو كافر سواء أتبع شكه بالجحود أو لم يتبعه؛ بيدّ أنّ هذا أول الكلام، كما سنلاحظ في التعقيب على الوجه الثالث من وجوه الجمع.

ثانيًا: إنّ ما جاء في كلام المحقق الهمداني من تقييد الشكوك الوارد في الروايات بالقلبيّة، حيث قال: «إذا طرأ في قلوبهم الشكوك»، فهو ـ إن لم يكن واردًا على سبيل التمثيل ـ مما لا وجه له، بعد كون الروايات مطلقة. وعليه فلو أبدى المكلف شكوكه لغيره، لا على سبيل ترويج الكفر أو تشكيك الآخرين بعقائدهم، بل لغرض الاستعانة بالآخرين للتغلب على شكّه مثلًا،أو لغير ذلك من الأغراض، فهذا لا يستوجب كفره، طبقًا للطائفة الثانية، لأنّه ليس حجودًا.

الوجه الثالث: التعامل مع الطائفتين على قاعدة الجمع بين المطلق والمقيد، لأنّنا أمام طائفتين: إحداهما مطلقة، وهي الأولى الدالة على كفر الشاك مطلقًا، سواء جحد أو لم يجحد. والثانية مقيدة، وهي الدالة على كفر الشاك فيما لو جحد. وقانون باب التعارض يقضي بتقديم المقيَّد على المطلق، ولا سيّما أنّ لسان الطائفة الثانية ناظر إلى

(1) **مصباح الفقيه** ج1 ق2 ص563.

الطائفة الأولى ومفسِّر لها، حيث جاء فيها «**إنّما يكفر** ـ أي الشاك ـ **إذا جحد**»، ولذا فهي حاكمة على الطائفة الأولى.

والخلاصة المستفادة من الجمع بين الطائفتين المذكورتين، هي أنّ الشاك لا يَكْفُرُ إلا في حالة الجحود، ووجهه واضح، فإنّ الشكّ لا يبرر الجحود.

تعميم الحكم

والملاحظ أنّ الروايات التي نفت كفر الشاك، وأناطت الكفر بالجحود، مطلقة من عدة جهات، وشاملة للعديد من أنواع الشكوك:

أولًا: إنّها شاملة للشك الواقع في طريق البحث عن الحقيقة، وبناء العقيدة الصحيحة، على أسس متينة وعلمية، فإنّ هذا النحو من الشك (وهو النحو الثاني المتقدم) لا يُخرج صاحبه ـ أيضًا ـ إلى الكفر، إلّا إذا تحوّل إلى حالة جحود، كما أنّها شاملة أيضًا للشكوك والوساوس التي تعتري الإنسان أحيانًا.

ثانيًا: إنّها تعمّ غير الشاك أيضًا، كما لو أنّ مسلمًا متولدًا من مسلمين قرأ الإسلام، ولسبب من الأسباب لم يقتنع بنبوة محمد (ص) وجزم بذلك، فلا يكفر ما لم يجحد.

ثالثًا: وقد يقال: إنّها تعم غير المسلم أيضًا، فإنّه إذا كان شاكًّا في صدقية الرسول (ص) وليس مقتنعًا أو متيقنًا ببطلان ثبوته، فإن جحد به والحال هذه فهو كافر، وإن لم يجحد به فلا يكفر.

والوجه في هذه التعميمات، أنّ الروايات مطلقة واستخدمت أداة الحصر «إنما» مع أداة الشرط «إذا» ما يجعلها في قوّة التعليل[1](*)، وذلك في قوله: «**إنّما يكفر إذا جحد**»، والتعليل يعمم الحكم إلى كافة موارد وجود العلة، فكل مَنْ لم يجحد فلا يكفر، وهذا يشمل حتى غير المسلم، فإنّه لا يحكم بكفره إلّا إذا جحد، وتشهد بذلك بعض المطلقات، منها: قوله عليه السلام في رواية زرارة: «**لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا**»[2]. فإنها غير واردة في خصوص المسلم، بل تشمله وغيره كما يستفاد من كلمة العباد.

---

(1)(*) الأحكام الشرعية تابعة لعللها، وهي المصالح والمفاسد والملاكات الكامنة في متعلقاتها، فالخمر مثلًا دلّ الدليل على أنّه حرام بسبب مفسدة الإسكار الموجودة في شربها، وهذه العلة تعمّم الحكم إلى نظائر الخمر من المشروبات (كالنبيذ أو البيرة) التي تؤدي إلى الإسكار.

(2) **الكافي** ج2 ص388، وقد وصفها السيد الخميني بالصحيحة (**كتاب الطهارة** ج3 ص314) مع أن في سندها محمد بن سنان، وهو ممن لم تثبت وثاقته.

ويؤيد التعميم المذكور:

أولًا: النصوص المتعددة التي ربطت بشكل أو بآخر بين الكفر والجحود أو بين الإسلام والتسليم من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[2]، وفي صحيحة محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام: «**كل شيء يجرّه الإقرار والتسليم فهو الإيمان، وكل شيء يجرّه الإنكار والجحود فهو الكفر**»[3].

وفي الحديث عن رسول الله (ص): «**الإسلام أن تسلم قلبك ويسلم المسلمون من لسانك ويدك**»[4].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «**الإسلام هو التسليم والتسليم هو اليقين...**»[5].

ونظيرها ما جاء في بعض الآيات الكريمة من الربط بين المعرفة والحكم بالكفر كما في قوله تعالى متحدثًا عن اليهود: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ ۚ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[6].

ثانيًا: المعنى اللغوي للكفر، فإنّه مؤيد آخر لعلاقة الكفر بالجحود، فقد ذكر أهل اللغة أنّ الكفر هو الستر، ولذا وصف الليل بالكافر لستره الأشخاص، وهكذا سمي الزارع كافرًا لستره البذر في الأرض[7]، فمن يكفر بالله فكأنما يستر نداء الفطرة في نفسه وشواهد الربوبية في الآفاق عنادًا وجحودًا.

وقد اعترف المحقق الهمداني بأنّ المعنى اللغوي للكفر مساوق للجحود، قال رحمه الله: «الكفر لغةً: الجحود ضد الايمان، فالشاك في الله تعالى، أو وحدانيته، أو في رسالة الرسول (ص) ما لم يجحد شيئًا من ذلك لا يكون كافرًا لغة، ولكن الظاهر صدقه عليه في عرف الشارع والمتشرّعة»[8].

---

(1) سورة العنكبوت، الآية: 47.
(2) سورة البقرة، الآية: 34.
(3) **الكافي** ج2 ص357.
(4) **كنز العمال** ج1 ص27.
(5) **نهج البلاغة الحكمة** ص 125.
(6) سورة البقرة، الآية: 89.
(7) **المفردات في غريب القرآن** ص433.
(8) **مصباح الفقيه** ج1 ق1 ص563.

وقفة مع السيد الخوئي رحمه الله

هذا، ولكنّ السيد الخوئي رحمه الله حمل رواية «**لو أنّ العباد..**» على خصوص من كان محكومًا بالإسلام، فالمراد بالعباد فيها ـ بنظره ـ هم المسلمون، بقرينة قوله عليه السلام: «لم يكفروا»، «بداهة أنّه لا معنى للجملة المذكورة (أي لم يكفروا) بالإضافة إلى الكفار»[1].

إلّا أنّ من الواضح أنّ تعليقه هذا، مبني على افتراض أنّه لا واسطة بين الإسلام والكفر، بمعنى أنّ الناس إما مسلمون وإما كافرون ولا وجود لصنف ثالث، ولذا افترض رحمه الله أنّ الإمام عليه السلام عندما حكم بأنّ العباد لا يكفرون حتى يجحدوا، فهذا معناه أنه يتحدث عن العباد المسلمين؛ لكن بناءً على ثبوت الواسطة فلا مشكلة في ذلك، وسوف نلاحظ أنّ الروايات قد دلّت على وجود الواسطة بينهما.

ثم إنّه سواء بُنِيَ على الوجه الأول أو الثاني أو الثالث من وجوه الجمع، فلا يمكن ترتيب أحكام المرتد على المسلم الشاك. أمّا على الوجهين الثاني والثالث فواضح، وأمّا على الوجه الأول، فلأنّ عدم تكفيره ظاهرًا معناه عدم ترتيب آثار الكفر عليه، ومنها معاملته معاملة المرتد.

روايات الارتداد والجحود

واللافت للنظر أنّ روايات الارتداد ورد فيها التعبير بالجحود أيضًا، كما في قوله عليه السلام: «**كل مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمدًا** (ص) **نبوته وكَذَّبه فإنّ دمه مباحٌ..**»[2].

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «**ومن جحد نبيًّا مرسلًا بنبوته وكذّبه فدمه مباح..**»[3].

وهذا يعني، أنّه لا يمكننا الحكم بكفر وارتداد المسلم الشاك في بعض الأصول الاعتقادية، إلا إذا تحول شكه إلى جحود وإنكار. وهكذا من لم يقتنع بتلك الأصول دون

(1) **موسوعة السيد الخوئي** ج3 ص62.

(2) **الكافي** ج6 ص174، **من لا يحضره الفقيه** ج3 ص149، **تهذيب الأحكام** ج8 ص91، **وسائل الشيعة** ج28 ص323 الحديث 3 من الباب الأول من **أبواب أحكام المرتد**.

(3) **وسائل الشيعة** ج28 ص321، الحديث 1 من الباب الأول من **أبواب حدّ المرتد**.

أن يجحد. باعتبار أنّ الجحود لا مبرر له إطلاقًا، لأنّه لا يملك برهانًا، ولا يعضده الدليل العقلي بوجه من الوجوه. فإنّ الإنسان لا يملك إحاطة كاملة بهذا الكون وحقائقه وخفاياه وما وراءه حتى يسوغ له جحود الخالق أو عَالَم يوم القيامة، وهكذا لا يمكنه الجزم بكذب رسالة الرسل وغيرها من أصول الدين.

فبالاستناد إلى هذه الروايات، والروايات المتقدمة الدالة على نفي الكفر في غير حالة الجحود، يغدو من القريب جدًّا القول: إنّ الارتداد لا يتحقق إلّا في حالة الجحود.

النسبة بين الإسلام والكفر

وفي ضوء ما تقدم يتضح أنّ النسبة بين الإسلام والكفر، هي نسبة التضاد، لا التناقض ولا العدم والملكة[1][*]. خلافًا لمشهور الفقهاء، ومنهم السيد الخميني، حيث استظهر أنّ النسبة بينهما هي العدم والملكة، وأنّ الكافر وغير المسلم متساوقان[2].

وإذا كانت النسبة بينهما هي التضاد، فهذا يعني ثبوت الواسطة، وأنّه قد يوجد أشخاص لا يتصفون بالإسلام ولا الكفر. كما هو حال الإنسان في مرحلة النظر والبحث والتفتيش عن العقائد الحقة، فهو على الرغم من كونه شاكًّا أو غير مقتنع ببعض الأصول الاعتقادية، لكن لا يُحكم بكفره، لأنّ الكفر فرع الجحود، كما أسلفنا، ويؤيد ذلك ما ورد في الحديث عن أحد الإمامين (الصادق أو الباقر عليهما السلام) عندما سئل عن قول إبراهيم ﴿هَٰذَا رَبِّي ﴾[3] بعد رؤيته للنجم أو القمر أو الشمس؟ فقال عليه السلام: «**إنما كان طالبًا لربه ولم يبلغ كفرًا، وأنه من فكرّ في مثل ذلك فإنّه بمنـزلته**»[4].

وهذا الرأي ليس ثمة مانع من الالتزام به، ويبدو من الشيخ مرتضى الأنصاري،

---

(1)(*) النقيضان: أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي، يمثّل الوجودي طرف الإيجاب أو الإثبات، ويمثل العدمي طرف السلب أو النفي، مثل: الوجود والعدم، وهما لا يجتمعان في ذات واحدة ولا يرتفعان عنها. وأما الضدان فهما أمران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد، ولكن يرتفعان عنه، كالسواد والبياض. وأما العدم والملكة: فهما شيئان أحدهما وجودي والآخر عدمي فيه قابلية الاتصاف بالملكة، مثل العمى والبصر، فان العمى ـ هنا ـ عدم البصر في المحل الذي له قابلية الاتصاف بالبصر. وهما كما لا يجتمعان في ذات واحدة لا يرتفعان عنها.

(2) **كتاب الطهارة** ج3 ص314.

(3) سورة الأنعام، الآية: 76.

(4) **تفسير العياشي** ج1 ص364، وعنه **بحار الأنوار** ج11 ص87.

الميل له، مدعيًا دلالة بعض الأخبار على ذلك[1]، وربما كان مقصوده من الأخبار ما تقدمت الإشارة إليه.

ولا بأس بنقل كلامه قال ﵀: «وأما الشاك في شيء مما يعتبر في الإسلام بالمعنى الأعم كالنبوة والمعاد، فإن اكتفينا في الإسلام بظاهر الشهادتين وعدم الإنكار ظاهرًا وإن لم يعتقد باطنًا فهو مسلم. وإن اعتبرنا في الإسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما ـ حتى يكون الشهادتان أمارة على الاعتقاد الباطني ـ فلا إشكال في عدم إسلام الشاك لو علم منه الشك ، فلا يجري عليه أحكام المسلمين: من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما.

وهل يحكم بكفره ونجاسته حينئذ؟

فيه إشكال: من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجحود»[2].

وقد أكّد الفكرة التي ذكرناها ـ وهي أنّ النسبة بين الإسلام والكفر هي نسبة التضاد ـ الشهيد مرتضى المطهري ﵀ وفرّع على ذلك: بأن الإنسان الذي يملك عقيدة دينية غير إسلامية، لا يمكننا أن نعدّه كافرًا ما دام يملك روحًا مستسلمةً للحقيقة، رافضة للتعصب والجحود. ويقدم الشهيد المطهري نموذجًا للإنسان الذي يملك تلك الروح المستسلمة للحقيقة، والنموذج هو «ديكارت» الفيلسوف الفرنسي المعروف، فإنّ ديكارت رغم مسيحيته لم يكن متعصبًا، بل كان على استعداد لقبول الحقيقة أينما كانت، وهو القائل ـ كما ينقل عنه المطهري ـ : «إنّي لا أرى أنّ المسيحية قطعًا هي أفضل دين في الأرض، ولكنّي أقول: إنّ المسيحية هي الأفضل بالقياس إلى الأديان التي أعرفها وقد تناولتها بالبحث، وليس لي أي عداء مع الحقيقة، فقد يكون هناك في أماكن أخرى من الدنيا دين يرجح المسيحية، فلعل دينًا ومذهبًا يوجد في إيران هو أفضل وأحسن من المسيحية»[3].

ويعلق الشهيد مطهري على ذلك: «إنّ أشخاصًا كديكارت لا يمكن تسميتهم بالكفار، لأنّ هؤلاء لا يتصفون بالعناد ولا يخفون الحق، وليس الكفر إلّا العناد وتغطية الحق، هؤلاء مسلمون بالفطرة، وإن كنا لا نستطيع تسميتهم بالمسلمين، فنحن أيضًا لا نستطيع تسميتهم بالكافرين..»[4].

---

(1) **فرائد الأصول** ج1 ص571.

(2) المصدر السابق نفسه ج1 ص571ـ 572.

(3) **العدل الإلهي** ص336.

(4) **العدل الإلهي** ص336.

والخلاصة، أنّ عمدة الدليل على وجود الواسطة بين الإسلام والكفر أمران:

1 ـ ما دل على تقييد كفر الشاك بالجحود، ما يعني أنّ الشاك غير الجاحد ليس كافرًا، مع أنه بالتأكيد ليس مسلمًا، وهذا الوجه تام كما عرفت سابقًا، وقد ألمح إليه الشيخ الأنصاري في كلامه المتقدم.

2 ـ دلالة بعض الأخبار على ثبوت الواسطة بين الكفر والإيمان، وقد تقدم نقل هذه الأخبار.

ويؤيده ما تقدم في الاستدلال على عدم كفر الشاك الباحث عن الحقيقة، مع أنّه والحال هذه ليس مسلمًا بالتأكيد.

منكم كافر ومنكم مؤمن

وفي المقابل ربما استدل على عدم ثبوت الواسطة بين الإسلام والكفر، بما دلّ من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[1].

ويلاحظ عليه: إنّ نفي وجود الواسطة بين المؤمن والكافر، لا يعني نفي وجود الواسطة بين المسلم والكافر، والوجه في ذلك: أنّ الكفر المقابل للإيمان، لا يراد به الكفر المقابل للإسلام. وعليه، فلا يصحّ قياس أحدهما على الآخر. فإذا لم يكن هناك واسطة بين الكفر والإيمان، فهذا لا يعني عدم وجود الواسطة بين الكفر والإسلام. والآية كما هو واضح، ظاهرة في نفي وجود الواسطة بين المؤمن والكافر، والمؤمن أخص من المسلم، ولذا يصح القول: إنّ الإنسان: إما مؤمن، وإما كافر ولا ثالث لهما. ولكن هذا لا يدل على أنّ الإنسان إما مسلم وإما كافر ولا ثالث لهما.

سادسًا: هل وجود عذر للمرتد ينفي صدق الارتداد عليه؟

هل إنّ الرّدة متقوّمة مفهومًا بعدم وجود عذر للمرتد، بحيث إنّه إذا كان له عذر في اختيار الكفر، فلا يصدق عليه مفهوم الارتداد؟

ثم إذا لم تكن متقومة مفهومًا وموضوعًا بذلك، فهل هي متقومة بذلك حكمًا، بحيث إنّه لو كان معذورًا في ردته، فلا يعاقب عقاب المرتدين؟

(1) سورة التغابن، الآية: 2.

في الإجابة على السؤال الأول، لا بدّ من القول: إنّ العذر في الرّدة لا ينفي صدق مفهوم الكفر، فالكافر كافر والمرتد كافر، سواء أكان معذورًا في كفره وردته أو لم يكن معذورًا، ولذا فإنّ هذا البحث هو ألصق بأحكام الرّدة منه بمفهومها.

وقد تقول: إنّ السؤال المذكور غير وجيه من أصله، إذ كيف لنا أن نتصور معذورية شخص مرتد عن الإسلام؟

و**الجواب**: إنّ التأمل يقودنا إلى الاعتراف بوجاهة السؤال المذكور؛ لأنّه ليس كل مرتد يكون مستحقًا للمؤاخذة والعقاب في محكمة العدل الإلهي. فبعض الناس يرتد بسبب ظروف معينة فرضت نفسها عليه وقادته إلى الإلحاد أو اعتناق غير الإسلام بالرغم من إخلاصه وبذله الجهد الكافي في محاولة الوصول إلى الحقيقة. وقد لاحظنا بالتجربة أنّ بعض الناس إنّما اعتنق دينًا غير الإسلام الذي فُطر عليه؛ لأنّه وجد نفسه ومنذ الصغر يعيش في محيط الكفر دون أن يوجهه أحد، أو يوصل إليه صوت الإسلام أو يبيّن له حجته، ففي هذه الحالات قد يكون المرتد معذورًا بحكم العقل والنقل[1].

و**الخلاصة** أنّ مفهوم الردّة ليس متقومًا بعدم العذر.

وأمّا بالنسبة إلى السؤال الثاني، وهو المهم في المقام، وهو أنّه على القول بمعذورية بعض الأشخاص في ارتدادهم، فهل يعاقب عقاب سائر المرتدين؟

يظهر من الفقهاء أنّ أحكام الارتداد، ومنها الحدّ، لا علاقة لها بالمعذورية والنوايا الطيبة. فالمرتد يحكم بانفصاله عن زوجته، وتوزيع تركته، ونجاسته ـ على القول بالنجاسة ـ حتى لو كان معذورًا في ردته. وهكذا الحال في حدّ الردّة، فإنّه يُطبق عليه ولو كان معذورًا، هذا ما يظهر من الفقهاء، وعلى الأقل لم نجدهم استثنوا حدّ الردّة.

إلّا أنّ لنا أن نسجل تحفظًا كبيرًا على المساواة بين حد الرّدة وسائر أحكامها. باعتبار أنّه من المقبول، ترتيب سائر أحكام الكفر على المرتد حتى لو كان معذورًا، ولا سيما الأحكام الوضعية؛ لأنّ الأحكام تابعة لموضوعاتها، والموضوع ـ وهو الكفر ـ صادق في المقام، فترتب عليه تلك الأحكام. إلّا أنّ لنظام العقوبات ميزة خاصة تقتضي رفع العقوبة عن المرتد المعذور في ردته، والوجه في ذلك:

---

(1) راجع للتفصيل حول هذا الموضوع كتاب «**الإسلام والعنف**»، فقد ذكرنا هناك أنّ ثمة مجالاً للتفصيل بين الإيمان وبين سائر الأصول الاعتقادية، حيث قد يقال: إنّه لا مجال لمعذورية الملحد المنكر لوجود الله تعالى، على اعتبار أنّ وجوده تعالى أمر فطري ومن بديهيات العقول، بخلاف سائر الأصول.

أولًا: إنّ العقوبة تكون على الجريمة، وهي غير صادقة في المقام. وبعبارة أخرى: لا يمكن لنظام العقوبات أن يغفل النيّة الجرميّة، أو قصد العدوان ولو كان على الدين أو منظومة القيم الحاكمة في المجتمع، كما استقر عليه الأمر في القوانين الوضعية، وقد جرى التشريع الإسلامي على ذلك. ولذا فإنّه ـ أعني التشريع الإسلامي ـ يفرّق بين حالات الخطأ والعمد، فلا يعاقب الشخص إلّا على ما ارتكبه عمدًا، وأمّا ما ارتكبه خطأً وخلا من نية الجرم والعدوان ـ بحسب عناصر الإثبات لدى القاضي ـ فلا يُعاقب عليه بالعقوبات المنصوصة. نعم، قد يُضمَّن من الناحية المالية في موارد الضمان، إلّا أنّ الضمان ليس عقوبة، بقدر ما هو تعويض مالي للخسارة التي لحقت بالآخر، كما لا يخفى.

ويؤيد الوجه المذكور ما ورد في إسقاط الحدّ عن الجاهل في سائر الحدود، كحدّ الزنا مثلًا، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لو أنّ رجلًا دخل في الإسلام فأقرّ به ثمّ شرب الخمر وزنى وأكل الربا ولم يتبيّن له شيء من الحلال والحرام لم أقم عليه الحدّ إذا كان جاهلًا، إلّا أن تقوم عليه البيّنة أنّه قرأ السورة التي فيها الزنا والخمر وأكْلِ الربا، وإذا جهل ذلك أعلمته وأخبرته فإن ركبه بعد ذلك جلدته وأقمت عليه الحد»[1]. فإنّ إسقاط حدّي الزنا وشرب الخمر، وكذا إسقاط العقوبة التعزيرية عن آكل الربا، إنّما هو بسبب جهل مرتكب هذه المخالفات. ويظهر من الرواية أنّ الجهل بالحكم هو علّة سقوط الحدّ، ومعلوم أنّ العلّة تعمم الحكم إلى سائر النظائر.

ويؤيد ما تقدم، أنّ الوجه في معذورية هذا الشخص يوم القيامة، هو حكم العقل بقبح إدانة من لم تقم عليه الحجة، وهذا الوجه يجري بعينه في العقوبة الدنيوية؛ لأنّ أحكام العقل غير قابلة للتخصيص[2][*].

ويمكن الاعتراض على الوجه المذكور، بأنّه على فرض تماميته، لا يقتضي إسقاط حدّ الردّة من أصله عن المرتد المعذور في ردته، وإنّما يقتضي إعطاءه فرصة للتوبة

(1) **من لا يحضره الفقيه** ج4 ص55، وعنه **وسائل الشيعة** ج28 ص32 الحديث1 من الباب 14 من **أبواب مقدمات الحدود وأحكامه العامة**، ونظيره روايات أخرى ذكرها الشيخ الحرّ في الباب المذكور، فراجع.

(2)(*) إنّ المقررات القانونية والأحكام الشرعية قابلة للاستثناء والتخصيص، أمّا أحكام العقل فلا تقبل ذلك، لأنّ الموضوع في القضية العقلية هو بمثابة العلة والمحمول بمثابة المعلول، ومن البديهي أنّ المعلول لا ينفك عن علته، ففي حكم العقل أنّ الظلم قبيح، والظلم هو علة القبح، ولا يعقل أن توجد العلة (الظلم) ولا يوجد المعلول (القبح) في مورد من الموارد.

والعودة بعد إقامة الحجة عليه. وحينها إذا أصرّ على الكفر، فلا تكون معاقبته ـ بصرف النظر عن طبيعة العقوبة ـ قبيحة عقلًا؛ لأنّ حماية ما يمكن تسميته بـ«الأمن العقائدي» لدى عامة المسلمين هي مصلحة عامة تبيح إصدار حكم بالعقاب. وفي ضوء ذلك، لا يغدو قياس العقوبة الدنيوية بالأخروية (كما المذكور أعلاه) مبررًا ولا تامًّا، إذ إنّ الاعتبار المشار إليه وهو حماية «الأمن العقائدي» كافٍ في إيجاد فارق بين المقامين؛ لأنّه لا معنى لحماية عقائد الناس يوم القيامة. هكذا يمكن تبرير العقوبة، وإن كنا قد ناقشنا هذا المبرر في الفصل الأول من هذا الكتاب.

ربما يقال: إنّ الحديث عن إعطاء المرتد المذكور فرصة للعودة، لا معنى له في المرتد الفطري، الذي يُقتل ـ بنظر مشهور الفقهاء ـ دون استتابة.

ولكن يمكن الجواب على ذلك، بأنّ ما دلّ على عدم استتابة المرتد الفطري ـ لو تمّ ـ لا يمثّل قانونًا عقليًّا يأبى التخصيص والاستثناء، وإنّما هو عمومات وإطلاقات لفظية قابلة للتخصيص والتقييد. وما ذكر في الوجه الأول من قبح معاقبة المرتد المعذور، يصلح دليلًا على تخصيص تلك العمومات وتقييد المطلقات على النحو المتقدم.

ثانيًا: إنّ المسلم إنّما يحكم بكفره وارتداده إذا انطلق في إنكاره من حالة جحود، كما نصّت على ذلك الروايات الصحيحة المتقدمة. ومن المعلوم، أنّ المرتد المعذور في ردته ليس جاحدًا، فإنّ الجحود هو إنكار الحقيقة رغم العلم بها، ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾[1].

(1) سورة النمل، الآية: 14.

الفصل الثالث:

طبيعة الحدّ وماهيته

- حد الردّة بين التدبير والتشريع
- عقوبة المرتد بين الحد والتعزير
- الردّة عن الإسلام أو الردّة على النظام الإسلامي العام

مع هذا الفصل ندخل في مرحلة جديدة في دراسة قضية الارتداد، نتجاوز فيها التصور التقليدي الذي تقدم في الفصل السابق ونطل على فضاءات جديدة تتصل بتحديد طبيعة عقوبة الردّة، فهل الحكم بقتل المرتد حكم تشريعي أو تدبيري؟ وهل هو تعزير أو حدّ؟ وهل الردّة التي تستوجب العقوبة هي الردّة عن الإسلام أو الردّة على الإسلام ونظامه؟

فالأسئلة المطروحة بشأن طبيعة حدّ المرتد ثلاثة:

1 ـ هل إنّ حدّ الرّدة حُكمٌ مولوي تشريعي، أو إنه حُكمٌ تدبيري؟

ولا يخفى أنّ بين الحكمين (المولوي والتدبيري) فوارق عديدة، أهمها: أنّ الحكم التشريعي هو بطبيعته يتسم بالثبات والديمومة، ولا يحق لأحد تغييره أو رفعه، ما لم يتغير موضوعه. وتنطبق عليه القاعدة المأثورة «**حلال محمدٍ حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة**»[1]. وأمّا الحكم التدبيري (السلطاني= الولايتي)، فهو ـ في الجملة ـ حكم مؤقت، وقد اقتضته مصلحة ظرفيّة؛ ولذا فإنّه قابل للتغيير أو التطوير، أو التجميد من قبل الحاكم الذي بيده السلطة الشرعية»[2].

2 ـ بناءً على كون حدّ الردّة حكمًا تشريعيًّا مولويًّا فهل هو حدٌّ أو تعزير؟

والفارق بين الحدّ والتعزير كبير. فرغم اشتراكهما في أنهما معًا يمثلان عقوبة جزائية مجعولة بحق المتخلف عن الالتزام بالقوانين والمقررات الشرعية، إلّا أنّ عقوبة الحد لها مقدار شرعي ثابت ومنصوص، ولا يحق لأحد أن يزيد فيه أو ينقص منه. بينما عقوبة التعزير ليس لها مقدّر كذلك، وإنّما هي بيد السلطة القضائية في الدولة الإسلامية، شريطة أن لا تبلغ مقدار الحد.

3 ـ هل إنّ الردّة التي توجب القتل ـ لو كانت عقوبة المرتد هي القتل ـ هي الردّة التي

(1) **الكافي** ج1 ص58.

(2) وقد بحثنا هذا الأمر مفصّلاً في كتاب «**الشريعة تواكب الحياة**»، فليراجع.

تنطلق من عدم الاقتناع ببعض الأصول الاعتقادية، أو هي الردّة على النظام العام، والتي تتحقق إمّا بالانحياز إلى صف الأعداء، أو بمحاولة إيجاد شرخ في الأمة وثلم وحدتها، وهذا ما يعبّر عنه بالحرابة أو يندرج فيها؟

هذه هي الأسئلة الثلاثة التي سنتناولها بالحديث في هذا الفصل.

1. عقوبة المرتد بين التشريع والتدبير

فيما يرتبط بالسؤال الأول، فإنّ المعروف لدى فقهاء المسلمين أنّ حدّ الردّة هو حكم تشريعي، وليس تدبيرًا أو إجراءً مؤقتًا، ومقتضى التشريعية أنّه حكم لا يقبل التغيير والإسقاط.

إلّا أنّ التشريعية في هذا الحكم ليست بديهية، وثمة مجال للنظر فيها، وإمكانية للقول: إنّ الحد المذكور هو إجراء تدبيري اتخذه الرسول (ص) حمايةً للمجتمع الإسلامي من مخاطر الردّة، وتداعياتها السلبية على الكيان الإسلامي الحديث الولادة.

وفي المقابل: قد يُستبعد أن يكون حدّ الردّة (القتل) أمرًا تدبيريًّا، على اعتبار أنّ من المستبعد جدًّا أن يمنح التشريع السلطة ـ لو كانت عادلة ـ حق إعدام بعض الناس بشكل استثنائي، ومخالف للقاعدة الشرعية الأولية!

ولكن الاستبعاد المذكور ليس في محله، إذ لقائلٍ أن يقول: بأنَّ ثمّة وجهًا وجيهًا للحكم بتدبيرية قتل المرتد، وحاصل هذا الوجه:

إنّ أيَّ تشكيلٍ اجتماعي أو تكوين ديني، ذي بعد اجتماعي وسياسي، في بداية نشوئه وانطلاقه، وفي سبيل تثبيت أركان الكيان الوليد، وحمايته من القلاقل والهزائز الداخلية أو الخارجية، قد يتخذ إجراءات قاسية تصل إلى حد الإعدام بحق المرتدين والمنشقين عليه؛ لأنّ الارتداد في هذه المرحلة قد يعرّض الكيان برمته للسقوط ويقوّض أركانه.

ومن الممكن والمعقول جدًّا، أنّ الإسلام اتخذ الإجراء عينه في بداية تكوين وتأسيس المجتمع الإسلامي، وتشكيل دولته التي لا تزال ـ حسب الفرض ـ فتّية، لم يقسُ عُودُها، ولم يشتد ساعدها؛ والمخاطر تتهددها، والأعداء تحاصرها من كل جانب، ليس أعداء الخارج فحسب، بل أعداء الداخل أيضًا وهم الأخطر، أعني بهم المنافقين وذوي النفوس المريضة والضعيفة، الذين كانوا يتربّصون بها (الدولة الإسلامية) الدوائر،

ويتحيّنون الفرص للوثوب عليها. والأرضية مهيأة لذلك، حيث إنّ الروح القبليّة العصبيّة ورواسب الجاهلية، لا تزال مركوزةً في النفوس، ما يعني أنّ هذا المجتمع لا يزال في معرض التفكك والتشظيّ، وفتائل الانفجار وعناصر الإثارة متوفرة فيه بكثرة. أمام ذلك كله، يكون تشدد الإسلام إزاء حالات الردّة أمرًا مفهومًا ووجيهًا؛ لئلا تؤدي ردّة من هنا وردّة من هناك إلى تعريض الكيان برمّته إلى خطر السقوط والانهيار.

وفي ضوء ذلك، تكون عقوبة قتل المرتد حلًّا اضطراريًّا مؤقتًا، اقتضته مصلحة حماية الكيان الإسلامي الوليد، كمقدمة ضرورية لحفظ الرسالة الإسلامية.

إلا أنّ هذا التوجيه لتدبيريّة حدّ الردّة، يواجهه اعتراضان:

الأول: إنّ هذا التوجيه وإنْ كان ممكنًا من الناحية الثبوتية[1](*)، إلاّ أنّه لا شاهد عليه من الناحية الإثباتية، والأصل في كلام النبي (ص) وكذا المعصوم أن يُحمل على بيان الحكم التشريعي المولوي وليس الحكم التدبيري.

ويلاحظ عليه: أنّ أصالة المولويّة غير واضحة، فإنّ الرسول (ص) كما أنّه مبلّغ عن الله تعالى، فهو الحاكم وبيده السلطة وإدارة شؤون المجتمع، وهذا يقتضي أن يصدر عنه في كثير من الأحيان أحكام تدبيرية سلطانية تُعنى بتنظيم شؤون المجتمع في مراحل تطوره وتكامله، وقد صدر عنه ـ فيما يثبت لدينا ـ عشرات الأحكام التدبيريّة[2]. ومع نفي أصالة المولوية في أحكامه (ص)، يغدو احتمال التدبيرية واردًا بنحوٍ يكون كافيًا لمنع ظهور النص الوارد في قتل المرتد على المولوية.

الثاني: إنّه لو أمكن قبول التوجيه المذكور للتدبيرية، في النصوص الواردة عن رسول الله (ص)، بلحاظ حداثة عمر الدولة الإسلامية في هذه المرحلة، ولين عودها، وقرب عهدها بالجاهلية، لكن لا يمكن قبوله في الأحاديث المرويّة عن الأئمة عليهم السلام، ولا سيما المتأخرين منهم كالإمام الصادق عليه السلام ومن بعده من الأئمة عليهم السلام الذين عاشوا في ظل الدولة العباسية، حيث انتشر الإسلام في تلك المرحلة واستقر وقسا عُوده، ولم يعد سقوط دول إسلامية فضلًا عن ارتداد الأفراد موهنًا للدين أو موجبًا لتعريضه إلى خطر الانهيار والسقوط. فلو كان الحكم المذكور تدبيريًّا، لَنبَّه الأئمة عليهم السلام إلى ذلك، كما نبّهوا في موارد

(1)(*)عالم الثبوت هو عالم الإمكان والفرض، وأمّا عالم الإثبات هو عالم الوقوع والدليل.
(2) راجع لمزيد من التفصيل حول هذا المطلب: كتاب «**الشريعة تواكب الحياة**».

أخرى، كقضيّة أكل لحوم الحُمر الأهلية، أو قضية تغيير الشيب بالحناء أو نحوها من القضايا[1].

أقول: إنّ هذا الاعتراض وجيهٌ ومقبول، ولكن شريطة توفر عدة عناصر:

1 ـ تمامية الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام بشأن قتل المرتد سندًا ودلالة.

2 ـ أن لا نجد شواهد من تلك النصوص أو غيرها تؤكد التدبيريّة.

3 ـ أن لا نجد ـ أيضًا ـ تفسيرًا آخر للتدبيرية.

إلا أنّ كل هذه العناصر موضع تأمل. فروايات الردّة لا تخلو من المناقشة، في سندها أو دلالتها. وشواهد التدبيرية ليست معدومة، وسنذكر بعضها لاحقًا في هذا الفصل. ووجود تفسير آخر للتدبيرية أمرٌ وارد، فإنه لو لم يكن لها من تفسير سوى منح السلطة الشرعية نوعًا من المرونة في التعامل مع هذا الأمر الحساس والخطير ـ وهو الارتداد عن الإسلام ـ، والذي تختلف درجة خطورته من مورد لآخر ومن شخص لآخر ومن زمان لآخر، لكفى ذلك.

2 ـ بين الحدّ والتعزير

أمّا فيما يرتبط بالسؤال الثاني، وهو السؤال عن طبيعة حكم الرّدة، وأنّه حدّ أو تعزير؟ فإنّ الرأي السائد والمعروف في الفقه الإسلامي، هو أنّ الردّة جريمةُ حدٍّ يُعاقَب عليها بالقتل. لكنّ بعض الباحثين المعاصرين اختار أنّها جريمة تستوجب التعزير فقط. فهو لا يناقش في مبدأ العقوبة، باعتبار أنّ تحريم الردّة وتجريمها هو من المسلّمات، ولكنه يناقش في اعتبارها عقوبة حدّ، ويستقرب كونها عقوبة تعزير. وعقوبة التعزير «مفوّضة إلى السلطة المختصة في الدولة الإسلامية، تقرر بشأنها ما تراه ملائمًا من أنواع العقاب ومقاديره، ويجوز أن تكون العقوبة التي تقررها الدولة الإسلامية للردة هي الإعدام»[2].

وخلاصة وجهة نظره: أنّ القرآن لم يحدد للرّدة عقوبة دنيوية، وإنّما وردت عقوبتها في السُّنة، وقد لاحظ أنّ روايات الردّة في غالبها لا علاقة لها بالردّة، وإنّما

---

(1) انظر حول هذه الأمثلة وسواها: كتاب «**الشريعة تواكب الحياة**».

(2) الدكتور محمد سليم العوا في بحث منشور على الموقع الالكتروني: **إسلام أون لاين**، بعنوان «عقوبة الردّة تعزيرًا لا حدًّا»، وقد أشار إلى هذا الرأي في كتابه «**الفقه الإسلامي في طريق التجديد**» ص251.

هي ناظرة إلى الحرابة باستثناء رواية واحدة، هي رواية ابن عباس عن رسول الله (ص): «**من بدّل دينه فاقتلوه**»[1].

وقد رأى أنّ مستند الفقهاء في افتراض واعتبار أنّ القتل هو حدٌّ لعقوبة الارتداد، هو ظهور صيغة الأمر في قوله (ص) «**فاقتلوه**» في الوجوب. والوجوب وإن كان هو ظاهر الأمر، إلّا أنّ في المقام عدّة قرائن تنفي كونه للوجوب، وتشهد أنه للإباحة. وقد استنتج بعد عرض تلك القرائن، أنّ الحكم في المرتد هو إباحة قتله، ما يعني أنّ القتل عقوبة تعزيرية فلا يتعين، بل يمكن للحاكم اختيار عقوبة أخرى. والقرائن التي ذكرها، والتي تصرف الأمر في الحديث عن الوجوب إلى الإباحة هي:

القرينة الأولى: «أنّ الأحاديث التي ورد فيها أنّ رسول الله (ص) قتل مرتدًا أو مرتدة أو أمر بأيهما أن يُقتل، كلها لا تصحّ من حيث السند. ومن ثم فإنّه لا يثبت أنّ رسول لله (ص) عاقب على الردّة بالقتل».

القرينة الثانية: «ما رواه البخاري ومسلم من أنّ «أعرابيًا بايع رسول الله (ص) فأصاب الأعرابي وَعَكٌ بالمدنية، فأتى النبي (ص) فقال: يا محمد أقلني بيعتي، فأبى، ثم جاءه قال: يا محمد أقلني بيعتي، فأبى، فخرج الأعرابي، فقال رسول الله (ص): «**إنّما المدينة كالكير**[2] **تنفي خبثها وينصع طيبها**»[3]، وقد ذكر الحافظ ابن حجر، والإمام النووي نقلًا عن القاضي عياض أنّ الإعرابي كان يطلب من رسول الله (ص) إقالته من الإسلام، فهي حالة ردة ظاهرة، ومع ذلك لم يُعَاقِبْ رسولُ الله (ص) الرجل ولا أمر بعقابه، بل تركه يخرج من المدينة دون أن يعرض له أحد».

القرينة الثالثة: «ما رواه البخاري عن أنس ﵁ قال: «كان رجلٌ نصرانيًا فأسلم، وقرأ البقرة وآل عمران، فكان يكتب للنبي (ص)، فعاد نصرانيًا، فكان يقول: ما يدري محمّدٌ إلا ما كتبت له، فأماته الله فدفنوه، فأصبح وقد لفظته الأرض..»[4]، ففي هذا الحديث أنّ الرجل تنصّر بعد أن أسلم، وتعلّم سورتي البقرة وآل عمران، ومع ذلك فلم يعاقبه النبي (ص) على ردته.

(1) سنذكر لاحقًا مصادر هذا الحديث واعتراضاتنا عليه.
(2) **الكير**: زق ينفخ فيه الحداد النار، وقيل هو المبنى من الطين.
(3) **صحيح مسلم** ج4 ص120، و**صحيح البخاري** ج2 ص223.
(4) **صحيح البخاري** ج4 ص181.

القرينة الرابعة: «هو ما وردت حكايته في القرآن الكريم، عن اليهود الذين كانوا يترددون بين الإسلام والكفر؛ ليفتنوا المؤمنين عن دينهم ويردوهم عن الإسلام. قال تعالى: ﴿طَآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[1]. وقد كانت هذه الردّة الجماعية في المدينة، والدولة الإسلامية قائمة، ورسول الله (ص) حاكمها، ومع ذلك لم يُعاقب هؤلاء المرتدين الذين يَرْمُون ـ بنص القرآن الكريم ـ إلى فتنة المؤمنين في دينهم وصدّهم عنه.

ملاحظات ونقاشات

أقول: يمكن تقرير كلامه وتوجيهه بعبارة فقهية أخرى، وهي: أنّ الأمر في قوله (ص) «فاقتلوه» (هذا بصرف النظر عن عدم صحة هذا الحديث كما سيأتي لاحقًا) ليس أمرًا تعيينيًّا، وإنّما هو تخييري، والتخيير الذي لا ينصّ الشارع على أفراده، ولا يحدّدها يكون أمره بيد السلطة الشرعية، فهي المخوّلة في اختيار نوع العقوبة بحق المرتد. ونتيجة التخييرية بهذا المعنى: أنّ القتل ليس حدًّا، وإنّما هو أحد أفراد العقوبة التعزيرية ومصاديقها، وللسلطة اختيار عقوبات أخرى. والشاهد على التخييرية بالمعنى المتقدم هو القرائن المتقدمة. هذا خير ما يوجه به كلامه.

ومع ذلك، فإنّ بالإمكان أن يلاحظ عليه: أنّ حمل الأمر على التخييريّة خلاف الظاهر، ولا يُصار إليه إلّا بدليل، وهو مفقود؛ لأنّ ما طرحه من قرائن لا دلالة فيه على المدعى.

أمّا **القرينة الأولى**: فإنّ عدم ثبوت معاقبة النبي (ص) على الرّدة بالقتل، لا يشكل قرينة تصرف الأمر عن الوجوب إلى الإباحة، أو قلْ عن التعيينية إلى التخييرية، إلّا إذا ثبت وجود حالات ردّة في زمانه (ص) وعاقب عليها بغير القتل، وهذا ما لم يثبت ولم يعضده دليل. نعم، ورد في الروايات أنّه (ص) عفى عن بعض المرتدين أو تركهم دون عقوبة. وهذا لو صحّ، فلا تعرض فيه لنوع العقوبة المعفو عنها كما لا يخفى، وهو ـ أي العفو ـ يلائم القول المعروف لدى الشيعة بقبول توبة المرتد الملي. ومعلوم أنّ المرتدين في زمن النبي (ص) هم في الأعم الأغلب ملّيون وليسوا فطريين، فلا يشكل قرينة على كون العقوبة تعزيرًا.

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 72.

وأمّا **القرينة الثانية**: فربما يلاحظ عليها:

أولًا: إنّ طلب إقالة البيعة ليس تعبيرًا عن ردّة الأعرابي عن الإسلام، إذ ربّما كانت بيعة الأعرابي تتضمن شرطًا بالإقامة في المدينة لمزيدٍ من التبصر في الإسلام، والتعرّف على فرائضه وشرائعه، إلّا أنّه وبسبب وعكته الصحيّة، طلب الإقالة منها بهذا المقدار، لا أنّه طلب الإقالة من الالتزام بالإسلام. والنبي (ص) رفض أن يقيله شفقة عليه، وخشية تعرضه للتعرب بعد الهجرة، وهذه معصية كبيرة ولكنها ليست خروجًا عن الدين.

إن قلت: ظاهر الرواية أنّ الإقالة كانت من الانتماء إلى المجتمع الإسلامي، كما يشهد بذلك قول النبي (ص): «**المدينة كالكير تنفي خبثها**»، على أنّ افتراض أنّ البيعة كانت تتضمن بنودًا خاصة خلاف الظاهر أيضًا، ولا شاهد عليه.

فيمكن أن يجاب: إنّ نفي المدينة لخبثها، كما يتلاءم مع ردّة الرجل عن الإسلام، فإنّه يتلاءم مع عصيانه وتعرّبه بعد الهجرة. كما أنّ البيعة لم تكن على الإسلام فقط، بل على حدود الإسلام ومعالمه، كما ورد في الذكر الحكيم في بيعة النساء[1]، وذُكر في المصادر التاريخيّة أيضًا[2]. على أنّ هناك ملاحظة وهي أنّ توعك الأعرابي لا يقتضي طلب الإقالة من الإسلام، وإنّما غايته طلب إقالته من الإقامة في المدينة، وما تفرضه من نصرة وتفقه في الدين.

ثانيًا: لو صحّت الرواية المذكورة، وقبلنا تفسيرها بما ذكر، من ردّة الأعرابي ومع ذلك تركه النبي (ص) دون عقاب، فإنّها سوف تشكّل معارضًا للحديث النبوي المذكور «**من بدل دينه فاقتلوه**»، لا أنّها تشكّل قرينة على صرف صيغة الأمر في الحديث عن ظاهرها. لأنّنا لا نُحرز أنّ هذه الواقعة حدثت بعد صدور ذلك الكلام عنه (ص)، ليقال إنّ فعله اللاحق يفسِّر كلامه السابق، أو ينافيه. فربما حدثت واقعة «توعك الأعرابي» في مرحلة سابقة على صدور الحديث الآخر الذي نصّ على قتل مَنْ بدّل دينه.

ثالثًا: إذا كُنّا نجزم ـ كما يعترف هذا الباحث ـ بتحريم الردّة وتجريمها، وأنّ عقوبتها هي التعزير، فلماذا لم يطبق النبي (ص) عقوبة التعزير هذه ولو بأدنى مراتبها؟ أليس من

---

(1) قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الممتحنة 12].

(2) انظر: **التمهيد** لابن عبد البر ج12 ص224.

اللازم أن ينبّه النبي(ص) ـ وهو الأمين على تطبيق الشريعة ـ الأعرابي على أنّ طلبه إقالة البيعة جريمةٌ يستحق عليها العقاب؟ إنّ إعراض النبي (ص) عن الأعرابي، و«تركه يخرج من المدينة دون أن يعرض له أحد»، كما يقول الباحث المذكور، كما لا ينسجم مع كون عقوبة المرتد هي القتل حدًّا، فهو لا ينسجم مع كون عقوبته هي التعزير؛ ولهذا يتحتم عليه، وعلى كل من يفسِّرُ الرواية المذكورة بما فسَّرها به، اعتبارها معارضةً للحديث النبوي الشريف، وليست قرينة على صرفه عن ظاهره.

رابعًا: لا يبعد القول: إنّه لا دلالة في الرواية ـ أصلًا ـ على أنّ النبي(ص) قد سمح للأعرابي بالخروج من المدينة، أو تركه دون أن يعرض له أحد. ليستنتج من ذلك أنّه (ص) قد ترك معاقبته، ما يعني لامحالة أنّ الردّة لا تستوجب حدًّا؛ لأنّ من الوارد أنّ الأعرابي غَافَل النبي (ص)، وخرج دون علمه أو عِلْمِ أصحابه. فإنّ الرواية قضيةٌ في واقعة، ولا يُحرز أنّها نقلت إلينا بكل ملابساتها. وبذلك يندفع ما ذُكر من أنّه لو كانت عقوبة المرتد هي القتل، لنبّهه النبي (ص) على ذلك، بيانًا لحكم الله ورأفة به. فإنّ من الممكن أنه قد نبّهه على ذلك، كما تختزنه عبارة «فأبى»، أي أبى النبي (ص) قبول الإقالة، ولم يُنقل إلينا مضمون إبائه وكيفيته.

وأما فيما يرتبط بالقرينة الثالثة: فإنّ الملاحظة التي أوردناها على القرينة الثانية ترد بنفسها عليها؛ لأنّ عدم معاقبة النبي (ص) للنصراني، أو عدم إشارته (ص) إلى استحقاقه للعقوبة، إنْ دلّ على شيء، فهو يدل على عدم ثبوت العقوبة على الارتداد، سواء عقوبة الحد أو التعزير، ولا دلالة في ذلك على ثبوت العقوبة وتخيّر الحاكم في نوعها.

والملاحظة نفسها ترد على القرينة الرابعة.

فإنّ عدم إشارة الآية المباركة وكذا النبي (ص) إلى معاقبة هؤلاء المرتدين، إن دلّ على شيء فهو لا يدلّ على ثبوت عقوبة تعزيريّة يكون أمرها بيد الحاكم الشرعي، وإنّما يدلّ على عدم ثبوت العقوبة على الرّدة، هذا لو قصرنا النظر على الآية دون سائر الروايات التي سوف يأتي الحديث عنها مفصلًا في بعض الفصول اللاحقة.

مؤيدات وشواهد

قال الباحث المشار إليه: «ويؤيّد ما ذهبنا إليه عدد من الآثار المروية، والآراء الفقهية التي تذكر عقوبات أخرى للمرتدين، غير عقوبة القتل»، ثمّ يعدد بعض هذه المؤيدات:

1 ـ «فمن هذه الآثار: ما رواه عبد الرزاق، بسنده عن أنس ﵁ قال: «بعثني أبو موسى بفتح تستر إلى عمر، فسألني عمر، وكان ستة نفر من بني بكر بن وائل قد ارتدوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين، فقال: ما فعل النفر من بكر بن وائل؟ قال: فأخذت في حديث آخر لأشغله عنهم، فقال: ما فعل النفر من بكر بن وائل؟ قلت: يا أمير المؤمنين قوم ارتدوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين، ما سبيلهم إلا القتل؟ فقال عمر: لأن أكونَ أخذتُهم سلمًا أحبُّ إليّ ممّا طلعت عليه الشمس من صفراء وبيضاء، قال: قلت: يا أمير المؤمنين وما كنت صانعًا بهم لو أخذتهم؟ قال: كنت عارضًا عليهم الباب الذي خرجوا منه أن يدخلوا فيه، فإنْ فعلوا ذلك قبلت منهم وإلا استودعتهم السجن»[1].

2 ـ «ومن الآثار: المروي عن عمر بن عبد العزيز «أنّ قومًا أسلموا ثم لم يمكثوا إلا قليلًا حتى ارتدوا، فكتب فيهم ميمون بن مهران إلى عمر بن عبد العزيز، فكتب إليه عمر: أنْ رُدَّ عليهم الجزية ودَعْهم»[2].

3 ـ «وكتب بعض عمال عمر بن عبد العزيز إليه يسأله في رجل أسلم ثم ارتد، فكتب إليه عمر بن عبد العزيز: «أن سله عن شرائع الإسلام، فإن كان قد عرفها فاعرض عليه الإسلام، فإن أبى فاضرب عنقه، وإن كان لا يعرفها فغلِّظ الجزية، ودعه»[3].

4 ـ «ومن آراء التابعين رأي إبراهيم النخعي في المرتد وأنه يستتاب أبدًا، وقد رواه عنه سفيان الثوري، وقال: «هذا الذي نأخذ به»».

5 ـ «وفي معرض ردّه على قول من ذهب إلى قتل المرتد وإن أعلن توبته، يقرر الباجي، وهو من أعلام المالكية، أنّ الردّة «معصية لم يتعلق بها حدٌّ ولا حقٌّ لمخلوق كسائر المعاصي»، وكل معصية ليس فيها حد ولا حق لمخلوق، فهي مما يجيز (تشرع فيها) العقوبة تعزيرًا بلا خلاف».

«وإذا لم يكن في حديث رسول الله (ص) أنّ المرتدين يُحبسون، كما ذهب إليه عمر بن الخطاب، ولا أن يفرّق بين من عرف شرائع الإسلام ومن لم يعرفها، كما ذهب

(1) **المصنف** لعبد الرزاق الصنعاني ج10 ص166.
(2) المصدر نفسه ج10 ص177.
(3) المصدر السابق نفسه، والصفحة نفسها.

إليه عمر بن عبد العزيز، ولا أن يعودوا إلى دفع الجزية ويتركوا على دينهم الذي ارتدوا إليه، كما أمر به عمر بن عبد العزيز أيضًا، فإنّنا نقول (والكلام للباحث المشار إليه): إنّ ذلك لا يكون إلا وقد فهم أصحاب هذه الآراء المتقدمة أنّ العقوبة الواردة في الحديث النبوي الشريف، إنّما هي عقوبة تعزيرية وليس عقوبة حد»[1].

أقول: إنّ الشواهد المذكورة لكانت جيدة ومفيدة لو لم يرد احتمال أن تكون اجتهادات شخصية لأشخاصٍ، مهما علا شأنهم فإنّه لا حجية في قولهم. وأمّا الخلاف في الرأي بين أنس وعمر بن الخطاب في تقدير الموقف الذي ينبغي اتخاذه مع المرتدين، فهو كاختلاف الموقفين المنقولين عن عمر بن عبد العزيز نفسه. فهو كما ينسجم مع التعزيريّة على اعتبار أنّه لو كانت العقوبة حدًّا فلا مجال للخلاف أو الاختلاف بشأنها، فإنّه ينسجم مع التدبيرية، بمعنى أنّ هؤلاء الفقهاء فهموا من حكمه (ص) بقتل المرتد أنّه حكم تدبيري وليس تشريعيًّا مولويًّا، ولذا غيّروا أنواع العقوبة التي أقرّها النبي(ص) كما تغيرت العقوبة بعد النبي(ص) من حاكم لآخر، وربّما تغيّرت العقوبة على يد الشخص نفسه، (هذا بصرف النظر عما سيأتي من أنّ التعزير هو نوع من التدبير).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الاختلاف المذكور يشير إلى عدم كون المسألة ضرورية. إذ يمكن القول: إنّه لو كان الحكم بقتل المرتد بديهيًّا وواضحًا، لكان ما صدر من بعض الخلفاء من الحكم بالحبس أو التعامل معه على أساس الدين الجديد الذي ارتد إليه مصادمًا للبديهة المذكورة ومعارضًا لقول رسول الله (ص)، وهو الأمر الذي سوف يخلق ردّات فعلٍ كبيرة واحتجاجية على هذه المخالفة الصريحة لحكم رسول الله (ص)، مع أنّنا لم نشهد شيئًا من ذلك بحسب ما نقل إلينا.

وفي المحصلة يمكن القول: إنّ مجمل الشواهد المتقدمة تصلح مؤيدات لتدبيرية الحكم بقتل المرتد، أكثر مما تصلح شواهد على التعزيرية.

وحيث قد تبيّن لنا ضعف الشواهد التي استدل بها الباحث المذكور لإثبات التعزيرية في حد الردّة، فيمكننا أن نذكر شاهدين آخرين على أنّ عقوبة المرتد تعزير وليست حدًّا.

---

(1) **العوا**، المصدر السابق.

أولًا: قبول حد الردّة للشفاعة

والشاهد الأول الذي ظهر لنا في هذا المجال هو أنّ عقوبة المرتد قابلة للشفاعة، وحيث إنّ الحدّ لا يقبل الشفاعة، فيتبين أنّها ـ أي عقوبة المرتد ـ ليست حدًّا بل هي تعزير.

وبيان هذا الاستدلال:

نبدأ بمقدمته الثانية، وهي أنّ الحد لا يقبل الشفاعة، والظاهر أنّ هذا أمر لا شك فيه، وقد وردت به الروايات من طرق الفريقين. ففي قصة المرأة المخزومية التي سرقت، وكلّم بعض الصحابة ـ ومنهم أسامة بن زيد ـ النبي (ص) بشأنها، قال النبي (ص) ـ بحسب الرواية ـ: «**أتشفع في حدّ من حدود الله!** ثم قام فخطب، فقال: **أيّها الناس إنما ضلّ من قبلكم أنّهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أنّ فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**»[1]، وهكذا ورد في عدة أخبار عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام: «**لا يُشفع في حد**»[2]. وهذا ما أفتى به الفقهاء، ففي الجامع للشرائع: «ولا كفالة ولا يمين في حد، ولا شفاعة في حدود الله، ولا في حدّ الناس بعد الرفع إلى الإمام أو خليفته»[3].

وأمّا مقدمته الأولى، وهي قابلية عقوبة المرتد للشفاعة، فيمكن إثباتها استنادًا إلى ما ورد بشأن شفاعة عثمان لأخيه من الرضاعة عبد الله بن أبي سرح. فقد كان من قصته أنّه أسلم وصار من كتّاب الوحي، ثم ارتد وزعم أنّه كان يتلاعب بالوحي، فنزل فيه قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ...**﴾[4]، وقد أهدر النبي (ص) دمه مع ثلاثة أشخاص آخرين، حتى لو وُجِدُوا معلقين بأستار الكعبة. إلّا أنّه «لما كان يوم فتح مكة، اختبأ عند عثمان بن عفان، فجاء به حتى أوقفه على النبي (ص) فقال: يا رسول الله: بايعْ عبد الله، فرفع رأسه فنظر إليه ثلاثًا، كل ذلك يأبى، فبايعه بعد ثلاث، ثم أقبل على أصحابه فقال: أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حيث رآني كففت يدي عن بيعته فيقتله؟ فقالوا:

(1) **صحيح البخاري** ج8 ص16، **سنن النسائي** ج8 ص73.

(2) انظر: **الكافي** ج7 ص254، **وسائل الشيعة** ج28 ص43، الباب 20 من أبواب مقدمات الحدود.

(3) **الجامع للشرائع** ص554.

(4) سورة الأنعام، الآية: 93.

ما ندري يا رسول الله ما في نفسك، ألا أومأت إلينا بعينك، قال: إنّه لا ينبغي لنبي أن يكون له خائنة الأعين»[1].

وقد استشهد بهذه الحادثة الشيخ الطبرسي في التفسير، قال ﵀: «.. فلما رأى (ص) عثمان استحيى من ردّه وسكت طويلًا ليقتلَه بعضُ المؤمنين، ثم آمنه بعد تردد المسألة من عثمان، وقال (ص): **أما كان منكم رجل رشيد يقوم إلى هذا فيقتله**»[2].

ملاحظات واعتراضات

هذا هو الشاهد الأقرب على كون عقوبة الردّة تعزيرًا وليست حدًّا، إلّا أنّه لو صحّ الخبر المذكور سندًا ومضمونًا، فقد يُسجل عليه جملة من الملاحظات الدلالية:

الملاحظة الأولى: إنّ هدر دم عبد الله بن أبي سرح لا علاقة له بباب حدّ الردّة، فإنّ المرتد إنّما يقام عليه الحدّ من قبل السلطة القضائية، ولا يُهدر دمه لعامة المسلمين بهذه الطريقة. فالوجه في هدر دمه أنّه تحول بعد ردّته إلى صفّ المحاربين لله ولرسوله وللمسلمين وصفّ المفسدين في الأرض. وهدر دم إنسان كهذا ليس مستغربًا ولا هو استثناء في بابه، وإنما جاء على طبق القاعدة. ولما فتح النبي (ص) مكة المكرمة تفضّل بالعفو عن أهلها، ولكنه لم يعفُ عن أربعة أشخاص منهم ابن أبي سرح، فبقي هؤلاء على حكم القاعدة. ثمَّ لمّا جاء عثمان بالرجل إلى رسول الله (ص) وألحّ عليه بقبول بيعته، شمله النبي (ص) بعفوه كما عفا عن الآخرين. فعفوه (ص) عنه إنما هو عفوٌ عن رجلٍ استحقّ القتل، وكان مهدور الدم بسبب كونه محاربًا مفسدًا لا مرتدًا، وإلا فغالب رجالِ مكة ممن عفا النبي (ص) عنهم لم يكونوا مرتدين كما هو واضح.

و**الجواب** على هذه الملاحظة: إنّه لو تمّ هذا الاستنتاج فهو لا يخدش في الاستدلال. وذلك أنّ ردة ابن أبي سرح ثابتة جزمًا، وإهدارُ دمِه إن كان بسبب ردته فهو المطلوب (أي ثبت أنّ العفو إنّما هو عن المرتد)، وإن كان بسبب حرابته وإفساده كما يُرَّجح، فالعفو عن هذه الجريمة هو عفو عن الرّدة، إمّا ضمنًا أو بالأولوية، أو لإطلاق العفو وعدم تقييده بخصوص جريمة الحرابة.

---

(1) **سنن أبي داود** ج2 ص329، و**سنن النسائي** ج7 ص107، وأخرجه الحاكم في **المستدرك** ج3 ص45، وقال: إنّه صحيح على شرط مسلم والبخاري ولم يخرجاه، وفي **فتح الباري** ج11 ص8: وله طرق أخرى يشدّ بعضها بعضًا.

(2) **مجمع البيان** ج8 ص163.

الملاحظة الثانية: إنّ النبي (ص) لم يعفُ عن ابن أبي سرح قبولًا منه لشفاعة عثمان فيه، وإنّما قبولًا منه لتوبة الرجل. ولا شك في قبول توبة مثل هذا المرتد عند مختلف المذاهب الفقهية، باعتباره مرتدًا عن ملة، وليس مرتدًا فطريًّا حتى لا تقبل توبته.

و**الجواب**: أنّه ليس ثمة ما يؤكد أو يشير إلى أنّ الرجل قد تاب فعلًا. وإنّما الذي جاء به إلى النبي (ص) هو عثمان طالبًا منه (ص) مبايعته، فبايعه بعد إباءٍ وتمنع. والملاحظ أنّ النبي (ص) قد قبل توبة عكرمة بن أبي بكر ـ وهو أحد الأربعة الذين كان أهدر دمهم ـ عندما جاءه مسلمًا تائبًا، ولم يبدُ عليه (ص) التمنع من قبول توبته. روى في السنن الكبرى، بسنده إلى مصعب بن سعد عن أبيه قال: «لمّا كان يوم فتح مكة أمّن رسول الله (ص) الناس إلّا أربعة نفر وامرأتين وقال: اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة: عكرمة بن أبي جهل، وعبد الله بن خطل، ومقيس بن صبابة، وعبد الله بن أبي السرح، فأمّا عبد الله بن خطل فأُدرك وهو متعلق بأستار الكعبة، فاستبق إليه سعيد بن حريث وعمار بن ياسر، فسبق سعيدٌ عمارًا وكان أشبَّ [أكثرهما شبابًا] الرجلين فقتله، وأمّا مقيس بن صبابة فأدركه الناس في السوق فقتلوه، وأمّا عكرمة فركب البحر فأصابتهم عاصف، فقال أصحاب السفينة: أَخْلِصُوا، فإنّ آلهتكم لا تغني عنكم شيئًا ههنا، فقال عكرمة: والله لئن لم ينجني من البحر إلا الإخلاص لا ينجيني في البرّ غيره، اللهم إنّ لك عليّ عهدًا إنْ أنت عافيتني ممّا أنا فيه أن آتي محمدًا (ص) حتى أضعَ يدي في يده فلأجدنّه عفوًا كريمًا، فجاء فأسلم، وأمّا عبد الله بن سعد بن أبي السرح فإنّه اختبأ عند عثمان بن عفان..»[1].

وإذا قيل: إنّ القاعدة الإسلامية التي أرساها رسول الله (ص) في أمثال هذه الموارد هي ضرورة الأخذ بالظاهر، وظاهر حال الرجل ـ أعني ابن أبي سرح ـ عندما جاء مبايعًا أنّه نادم على ما بدر منه وتائب مما فعله.

فجوابه: إنّ التوبة التي تُسقط الحد هي التوبة الحقيقية الصادقة والثابتة لدى الحاكم، ولو اعتمادًا على ظاهر الحال. وليس في المقام ما يشير إلى أنّ توبة ابن أبي سرح حقيقية، وإلّا لحضر بنفسه إلى النبي (ص) طالبًا العفو، بينما الذي أحضره هو عثمان. كما أنّ تمنّع النبي (ص) عن مبايعته في بدء الأمر مؤشرٌ آخر وأكثر دلالة على عدم صدق توبته، وإلّا لبايعه النبي (ص) مباشرة كما فعل مع عكرمة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ ما ذكر لا يشكل قرينة تبعث على الاطمئنان في أنّ عفو

---

(1) **السنن الكبرى** للنسائي ج2 ص302.

النبي (ص) كان قبولًا بشفاعة عثمان، فإنّ احتمال قبول التوبة وارد حتى مع علم النبي (ص) بعدم صدقه، فهو (ص) قد قبل إسلام المنافقين مع علمه بعدم صدقهم.

الملاحظة الثالثة: إنّ قبول عقوبة المرتد للشفاعة، لا تعني أنّ العقوبة تعزير وليست حدًّا؛ لأنّ الشفاعة كما لا تُقبل في الحدّ، فإنّها لا تقبل في التعزير أيضًا. فإنّ ما ورد من أنّه «**لا شفاعة في حدّ**» شامل للتعزير أيضًا، إمّا بإلغاء الخصوصيّة عن الحدّ، أو لأنّ كلمة «الحد» في هذه الروايات لا يراد بها المعنى الاصطلاحي الخاص والمقابل للتعزير، بل من القريب جدًّا أن يراد بها مطلق العقوبات الجزائية[1].

ويمكن التعليق على هذه الملاحظة:

أولًا: إنّه ورد في الحديث الذي رواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن النوفلي، عن السكوني[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: **لا يشفعنّ أحد في حدٍّ إذا بلغ الإمام، فإنّه لا يملكه، واشفع فيما لم يبلغ الإمام إذا رأيت الندم، واشفع عند الإمام في غير الحدّ مع الرجوع والرضى من المشفوع له، ولا يشفع في حق امرئ مسلم ولا غيره إلّا بإذنه**»[3]، والمستفاد من الرواية أنّ النهي عن الشفاعة مختص بالحدّ دون التعزير.

وهذه التفرقة المستفادة من الرواية مفهومة، ويُساعد عليها الاعتبار. فإنّ عدم قابلية الحد للشفاعة، وقابلية التعزيز لها، تنسجم وتتلاءم مع كون الأوّل من حدود الله التي لا يملكها الحاكم أو غيره، كما في الحديث المتقدم، بينما أُنيط الثاني بالسلطة القضائية الشرعيّة التي قد ترتئي إسقاط العقوبة من أصلها ولو أخذًا بالشفاعة، لا سيما إذا قلنا إنّ تنفيذ التعزيرات بيد الحاكم، ولا يُلزم بذلك، بل الأمر باختياره[4].

ثانيًا: ثم على فرض التسليم بهذا التعميم (تعميم عدم قبول الشفاعة للتعزير)، إلّا أنّ ذلك لا يُبطل الاستشهاد بالرواية؛ لأنّ المشكلة ليست في تسمية العقوبة المرفوعة عن ابن أبي سرح وأنّها حد أو تعزير، فالتسميات لا تقدم ولا تؤخر، فسواء سُميت العقوبة تعزيرًا

---

(1) راجع **الدر المنضود** تقريرًا لدروس السيد الكلبيكاني ج1 ص25.

(2) في سند الرواية الحسين بن يزيد النوفلي، وفيه كلام، وقد وصف السيد الخوئي الرواية بالمعتبرة كسائر روايات السكوني التي يرويها عنه النوفلي، انظر: **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص185 وهكذا عبّر عنها في **دراسات في ولاية الفقيه** ج2 ص392.

(3) **وسائل الشيعة** الباب20 من أبواب مقدمات الحدود الحديث4.

(4) راجع **دراسات من ولاية الفقيه** ج2 ص309 ـ 314.

أم لا، فإنّ ذلك ليس ذا أهمية، وإنّما المهم أنّ العقوبة قد رفعت حتمًا من قبل النبي (ص)، ما يعني أنّ أمرها بيد السلطة الشرعية، إذ لم يثبت أنّ ذلك من خصوصياته النبويّة (ص).

وبهذا الجواب يندفع ما يمكن أن يقال: بأنّه مع التسليم بأنّ عقوبة قتل المرتد تعزير، وليست حدًّا، إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ بالإمكان تغيير نوع العقوبة، وتبديله حتى من قبل الحاكم الشرعي؛ لأنّ من التعزيرات ما نصّ الشارع على مقدار عقوبته، ولم يترك تقديره للحاكم الشرعي، حتى إنّ بعض الفقهاء قد أدرج عقوبة قتل المرتد في التعزيرات[1]، ناصًّا على أنّه تعزيرٌ لا حدٌّ، مع التزامه ـ بطبيعة الحال ـ بعدم جواز تغييرها أو تبديلها.

ووجه الاندفاع: أنه ومع صرف النظر عن التسميات كما أسلفنا، فإنّ الشاهد المذكور ـ أعني ما ورد في قصة عبد الله بن أبي سرح ـ دليل على جواز تغيير العقوبة ـ عقوبة المرتد وتبديلها أو إلغائها، من قِبَل السلطة القضائية الشرعيّة، إذ لا يوجد دليل على كون العفو من مختصات النبي (ص). وفي ضوء ذلك، فإنّه لا يبقى مهمًّا معرفة السِّر في عفو النبي (ص) عن الرجل، وأنّه لقبول الشفاعة، أو لقبول التوبة.

تدبير وتعزير

خلاصة الاستشهاد: إنّ عفو النبي (ص) عن المرتد ابن أبي سرح، رغم عدم ظهور توبته، دليل على عدم تعيّن قتله. وأنّ مسألة القتل هي من التدبيرات المنوطة بيد الحاكم، وعليه: فلا فرق بين أن تقول: عقوبة قتل المرتد هي تدبير أو أنّها تعزير منوط برأي الحاكم، فإنّ التعزير بهذا المعنى هو نوع من التدبير. صحيحٌ أنّ التعزير لا يحق لأحد إلغاؤه من رأس، حتى لو كان تقدير العقوبة بيد الحاكم، خلافًا للتدبير فإنّ أمره ومقداره بيد الحاكم، إلّا أنّه لو اصطلحنا واعتمدنا تسمية قتل المرتد تعزيرًا، فهو تعزير من نوع خاص، أي إنّ أمره بيد السلطة الشرعية، كما أنّ تقديره بيدها.

ثانيًا: اختلاف الروايات في حكم المرتد

والشاهد الثاني الذي يمكننا أن نسجله في المقام لإثبات تعزيرية أو تدبيرية عقوبة المرتد: الاختلاف الكبير الذي تتضمنه الروايات، حول عدة جوانب في قضية الردّة والارتداد.

(1) انظر: **النهاية ونكتها** ج2 ص552.

وإليك بعض وجوه الاختلاف هذه:

1 ـ الاختلاف في مسألة قبول توبة المرتد الفطري وعدمها.

2 ـ الخلاف بشأن عقوبة المرأة المرتدة، بين ما يدل على لزوم حبسها وما يدل على قتلها، كما في صحيحة محمد بن قيس الآتية[1].

3 ـ الاختلاف في طريقة العقوبة؛ ففي بعضها أنّه يضرب عنقه، وفي بعضها أنّه يُوطأ بالأقدام، وبعضها يتحدث عن الإحراق، كما في الروايات التي تحكي فعل أمير المؤمنين عليه السلام، وبعضها يذكر أنّه تُقَطَّعُ الأيدي وتُسَمَّر العيون، كما في قصة عكل وعرينة الآتية.

4 ـ الخلاف حول الجهة التي تتولى إقامة الحد؛ فبعضها يذكر أنّ ذلك إلى الإمام، وبعضها يتحدث عن إهدار دم المرتد لكل الناس.

إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف، فإنّه وبصرف النظر عن سند هذه الرواية أو تلك، أو ما يرد على هذه أو تلك من ملاحظات، كما سيأتي لاحقًا، فإنّ ما نريد استنتاجه من ذلك أنّ وجوه الاختلاف هذه ستكون مفهومة، ويسهل تفسيرها، بناءً على افتراض أنّ عقوبة المرتد هي من التأديبات والتدبيرات المنوطة بنظر الحاكم الشرعي، الذي يرتئي أحيانًا قبول التوبة وأحيانًا رفضها، وأحيانًا يعاقب بالحبس وأخرى بغيره. وأمّا إذا لم نوافق على التدبيرية، فسوف تعتبر النصوص المشار إليها متضادة ومتضاربة، بما لا يمكن الجمع العرفي معه أحيانًا. ولا شك أنّ حمل النصوص على ما لا يجعلها متنافية متعين، أو أولى من حملها على وجه لا يرتفع معه التنافي.

عقوبة المرتدة

ونجد من المناسب الحديث بشيء من التفصيل، في وجه واحد من وجوه الاختلاف المشار إليها، وهو الاختلاف في حكم المرتدة. فبينما يظهر من بعض الروايات أنّ المرأة المرتدة لا تقتل، وهو ما عليه مشهور الفقهاء، ويدل عليه ما جاء في موثقة حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام: «في المرتدة عن الإسلام، قال: لا تقتل وتستخدم خدمة وتمنع الطعام والشراب..»[2]. نجد في رواية أخرى أنها تقتل، كما في صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قضى أمير المؤمنين** عليه السلام **في**

(1) **وسائل الشيعة** الباب4 من أبواب **حدّ المرتد**، الحديث 5.

(2) **وسائل الشيعة** ج28 ص330، الباب 1 من أبواب حدّ المرتد، الحديث 1.

وليدة كانت نصرانية فأسلمت وولدت لسيدها، ثم إنّ سيدها مات وأوصى بها عتاقة السرية (أي أوصى بإعتاق السرية) **على عهد عمر، فنكحت نصرانيًّا ديرانيًّا** (داريًا، وهو العطار)، **فتنصّرت فولدت منه ولدين وحبلت بالثالث، قال: قضى أن يُعرض عليها الإسلام، فعُرِضَ عليها، فأبت، فقال: ما ولدت من وَلَدٍ نصراني فهم عبيد لأخيهم الذي ولدت لسيدها الأول، وأنا أحبسها حتى تضع ولدها الذي في بطنها فاذا ولدت قتلتها**»[1]، فإنّ حكمه عليه السلام بقتلها يعارض ما تقدم من أنّ المرأة المرتدة لا تُقتل، ولا سيّما أنّها كانت مرتدة مليّة، وهذه تقبل توبتها بعد الإمهال، وليس في الرواية ما يشير إلى الإمهال.

ويظهر من الشيخ الطوسي رحمه الله في «التهذيب» تبنّيه احتمال تدبيرية قتل هذه المرأة قال: «هذا الحكم مقصورٌ على القضيّة التي فصّلها أمير المؤمنين عليه السلام ولا يتعدى إلى غيرها، لأنّه لا يمتنع أن يكون هو على رأي قتلها صلاحًا، لارتدادها وتزويجها..»[2] ثم ذكر احتمالًا آخر سيأتي نقله.

أقول: إنّ احتمال التدبيرية، إنّما يكون وجيهًا ومقبولًا، إذا لم يوجد تفسير آخر لقتل المرأة.

وربّما يقال: إنّ الامام عليه السلام إنّما أمر بقتل المرأة لأنّها محصنة، كما يظهر من الشيخ الطوسي في كلامه الآتي، ولكنه احتمال مخالف للظاهر.

هذا ولكن تواجه هذه الرواية عقبة، وهي صعوبة الاعتماد عليها لجهة مضمونها، حيث تواجهنا مشكلة مخالفتها للقواعد من عدة جهات، غير مسألة قتل المرتدة. وقد تنبّه الشيخ الطوسي رحمه الله إلى ذلك، قال في النهاية: «وهي منافية للأصل من وجوه ثلاثة: أحدها: استرقاق الأولاد، وقد انعقدوا أحرارًا، والثاني: قتلها، والمرأة لا تقتل بالارتداد، والثالث: تمليك أولادها أولادَ مولاها الأول، ومع منافاتها للأصل لا يعمل بها»[3].

(1) **التهذيب** ج10 ص143، وج8 ص213، وج9 ص374، وقد وصفها المجلسي في **ملاذ الأخيار بالصحيحة** ج16 ص285، لكن الشيخ في النهاية ناقش في سندها، انظر: **النهاية ونكتها**: ج2 ص403، وتبعه في **المسالك**، وسبب التضعيف هو: اشتراك محمد بن قيس بين الثقة والضعيف وغيرهما، وضعّفها أيضًا بابن فضال.. انظر: **مسالك الأفهام** ج2 ص130، والصحيح أنه لا وجه لتضعيفها، فالرواية صحيحة.

(2) **تهذيب الأحكام** ج10 ص143.

(3) **النهاية ونكتها** ج2 ص404.

ولهذا فقد دعا السيد الخوئي ﵀ إلى ردّ علم هذه الرواية إلى أهلها، رغم اعترافه بصحتها، قال ﵀: «وهذه الرواية وإن كانت صحيحة إلّا أنّه لا بدّ من رد علمها إلى أهلها، فإنّه لا يظهر وجه لكون أولادها من النصراني المتزوج بها عبيدًا لأخيهم المتولد من سيدها، كما لا يظهر وجه لقتلها بعد وضع حملها، بعد وضوح أنّ المرأة لا تُقتل بالارتداد حتى إذا كان عن فطرة»[1].

وقد حاول الشيخ الطوسي توجيه الحكم بقتلها، فقال في «النهاية» عقيب كلامه المتقدم: «ولعلها كانت تزوّجت بمسلم، ثم ارتدت وتزوّجت، فاستحقت القتل لذلك، ولامتناعها من الرجوع إلى الإسلام»[2]، ولعلّ مقصوده أنّه حيث كان زواجها الثاني باطلًا، لأنّها لا تزال في عهدة المسلم، فهي بزواجها من النصراني زانية محصنة، ومن كانت كذلك فإنّها تستحق الرجم، والرجم هو عقوبة قتل.

ولكنه احتمال مخالف للظاهر ولا شاهد عليه من الرواية.

وردّه السيد الخوئي ﵀ بأنّ «القتل في الرواية قد ترتّب على عدم التوبة، فلو كان القتل لما ذكره لم يكن يسقط بالتوبة..»[3].

وفي المحصلة يكون من الصعب الاعتماد على رواية قتل المرتدة لإثبات تدبيرية الحكم بقتل المرتد، أجل إنّ الحكم المتسالم عليه بعدم قتل المرتدة سيأتي الاستشهاد به عما قليل في سياق الشواهد التي تذكر لترجيح كون القتل هو حكم المرتد عن النظام الإسلامي.

ثالثًا: العرب لا ترى القتل شيئًا

إلى ما تقدم، فإنّ في الروايات العديد من الإشارات الشاهدة على التدبيرية، وسوف نشير في ثنايا الكتاب إلى بعض الشواهد، ويهمني هنا أن أشير إلى واحدة من تلك الروايات، وهي ما ورد في إحراق الشاذ جنسيًّا، وهي ما رواه أحمد بن أبي عبد الله البرقي في (المحاسن) عن جعفر بن محمد، عن عبد الله بن ميمون، عن أبي عبد الله ﵇ قال: كتب خالد إلى أبي بكر: سلام عليك، أما بعد فإني أتيت برجل قامت عليه البيّنة أنه يؤتى في دبره كما تؤتى المرأة، فاستشار فيه أبو بكر، فقالوا: اقتلوه، فاستشار فيه

(1) **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص331.
(2) **التهذيب** ج1 ص144.
(3) **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص331.

أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام فقال: **أحرقه بالنار فإنّ العرب لا ترى القتل شيئًا،** قال لعثمان: ما تقول؟ قال: أقول ما قال علي: تحرقه بالنار، فكتب إلى خالد: أن أحرقه بالنار»[1]، وذلك بتقريب أنّ الإمام علي عليه السلام أرشد أبا بكر إلى الإحراق، مبررًا ذلك بأنّ «**العرب لا ترى الإحراق شيئًا**»، وهذا التبرير شاهد بيّن على تدبيريّة الحكم بالإحراق فإنّ الشريعة لم تنزل للعرب وحدهم، وهذا يؤشر إلى أنّ نظام العقوبات يراعي ويلاحظ جانب الردع، فإذا شخّص الحاكم أنّ عقوبة معينة هي أكثر تحقيقًا للغرض في ارتداع الناس عن فعل المنكر فيمكنه اعتمادها حتى لو كانت غير منصوصة كالغرامات المالية مثلًا، وإذا شخص أو قدّر أن عقوبة منصوصة لم تعد مجدية في تحقيق الردع فيمكنه إيجاد بدائل جزائية، وسوف نلاحظ في الفصل الآتي أنّ بعض الروايات قد أمرت بإيقاف الحد إذا خيف على المسلم من الارتداد واللحاق بالمشركين.

ولكن الرواية المذكورة لا تتم سندًا، ولهذا اعتبرناها مؤيدة وليست دليلًا، وستأتي الإشارة إلى هذه الرواية عند مناقشة روايات الإحراق لاحقًا.

3ـ الردّة والخروج على النظام العام

أمّا بالنسبة للسؤال الثالث، وهو أنّ الرّدة التي يُحكم فيها بالقتل ـ بناءً على ثبوت القتل ـ هي الرّدة عن الإسلام المتمثلة بعدم الاقتناع ببعض الأصول العقائدية، أو الرّدة على النظام الإسلامي المتمثلة بالانقلاب على هذا النظام؟ فنقول في الإجابة عليه: إنّ ثمة اتجاهًا في قضية الرّدة تبناه بعض المفكرين، وقد أشرنا إليه سابقًا، وحاصله: أنّ الحكم بقتل المرتد في الإسلام ليس ناظرًا إلى مجرد الرّدة الفكرية بما هي تعبير عن عدم الاقتناع ببعض العقائد الإسلامية، وإنّما هو ناظر إلى الردّة التي تمثّل خروجًا على النظام الإسلامي، أو تتحول إلى عمل تمردي أو انشقاقي أو عدواني، ما يجعل الرّدة مساوية لما يعرف فقهيًّا بالحرابة. ولم نجد تنظيرًا فقهيًّا لهذا الاتجاه، بما يخرجه عن كونه مجرد دعوى تفتقر إلى الإثبات. وما نرومه في المقام، هو محاولة تقديم بعض الوجوه التي تصلح كشواهد تعضد هذا الاتجاه وتؤيده، وإليك أهمها:

أولًا: حديث التارك لدينه المفارق للجماعة

وأولى هذه الشواهد، ما جاء في الحديث المروي عن رسول الله (ص): «**لا يحلّ**

(1) **المحاسن** للبرقي ج 1 ص 113.

دم امرئ مسلم شهد أن لا إله إلا الله وأنّي رسول الله إلّا بإحدى ثلاث (أو أحد ثلاثة نفر): **الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة**»[1]، باعتبار أنّ وصف «المفارق للجماعة» ليس وصفًا توضيحيًّا، وإنّما هو قيد احترازي[2][*] يستفاد منه ـ إذا ما ضمّ إلى مفهوم الحصر في الرواية ـ أنّ إباحة الدم مختصة بحالة الرّدة التي تتمثل في مفارقة الجماعة دون سواها، وسيأتي مزيد بيان حول دلالة هذا الحديث في البحوث اللاحقة.

ثانيًا: القرائن التاريخية

وثاني تلك الشواهد، القرائن التاريخية المختلفة التي تؤكد بوضوح أنّ الردات التي حصلت في صدر الإسلام ـ سواء في زمانه (ص) أو في زمن بعض الخلفاء من بعده ـ لم تكن مجرد ردات فكرية محضة، وإنّما هي ردات في وجه المجتمع ونظامه، ليتحول المرتد عقيب ارتداده إلى شخصٍ معادٍ للأمة، ما يجعل الرّدة مساوية للحرابة أو من مصاديقها. والحرابة تمثّل أحد أبرز مظاهر الإخلال بالنظام العام، والمسّ بأمن المجتمع. والإسلام لم يحرص على شيء كحرصه على الأمن الاجتماعي وحفظ النظام العام، كما يتجلى من قساوة العقوبة التي وضعت على المحارب والمفسد[3]. وقد حدثتنا بعض النصوص الروائية أنّ النبي(ص) توعّد جماعة من الناس الذين قاطعوا جماعة المسلمين في الصلاة بإحراق منازلهم إنْ هم استمروا في المقاطعة، ففي صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، سمعته يقول: «**إنّ أناسًا كانوا على عهد رسول الله** (ص) **أبطأوا عن الصلاة في المسجد فقال رسول الله** (ص): **ليوشك قومٌ يدعون الصلاة في المسجد أن نأمر بحطب فيوضع على أبوابهم فتوقد عليهم نار فتحرق عليهم بيوتهم**»[4]، فإنّ الإعراض عن جماعة المسلمين ـ مع عدم كون الحضور في صلاة الجماعة واجبًا ـ إنّما استوجب هذه العقوبة، باعتبار أنّه ـ فيما نرجح ـ كان

---

(1) **صحيح مسلم** ج4 ص317.

(2)(*) احترازية القيود تعني أنّ القيد ليس توضيحيًّا، وإنّما الغرض من ذكره هو نفي شمول الحكم للموضوع الفاقد للقيد، ومثاله: ما جاء في الحديث المذكور أعلاه.

(3) وهي ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33].

(4) **وسائل الشيعة** ج5 ص194، الباب2 من أبواب أحكام المساجد، الحديث2.

يمثل بداية انشقاق، وحالة تمرد، تستهدف زعزعة وحدة الجماعة وأمنها الاجتماعي، وإلّا لم يكن التهديد بالإحراق مبررًا وفق قواعد الشريعة الإسلامية.

إنّ حالات الرّدة التي حدثت في زمن رسول الله (ص) ـ فيما نقله لنا المؤرخون وغيرهم ـ وقُتل فيها أشخاص أو حكم بقتلهم، تُبيّن أنّ هؤلاء خرجوا عن الإسلام وعن المجتمع وانحازوا إلى صف أعداء الأمة. ولم ينقل لنا التاريخ أنّ أحدًا قُتل، أو حُكم عليه بالقتل في زمانه (ص) لمجرد ردّته، وإنّما لحرابته وإفساده وعدوانه. كما حدث ذلك مع عبد الله بن سعد بن أبي سرح الذي كان كاتبًا لرسول الله (ص) ثم ارتد ولحق بالمشركين في مكة[1]. وحدث أيضًا في ردة العرنيين وعكل، لو صحت القضية، وفي صحتها تأمل كما سيأتي. وحَدَثَ أيضًا مع رجل أنصاري «أسلم ثم ارتد ولحق بالشرك ثم تندم، فأرسل إلى قومه: سلوا لي رسول الله (ص)، هل لي من توبة؟ فجاء قومه إلى رسول الله (ص).. فنزلت آية: ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓا۟ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ * أُو۟لَـٰٓئِكَ جَزَآؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَـٰلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2]، فأرسل إليه قومه فأسلم»[3].

إنّ كل هذه النماذج وغيرها، هي شواهد على أنّ الردّة في صدر الإسلام لم تكن تنفك عن الخروج عن الاجتماع الإسلامي والانضمام إلى صف الأعداء.

وكذلك الحال في الردات التي حدثت بعد رسول الله (ص) في زمن أبي بكر، حيث إنّ ما جرى شكّل انشقاقًا وتمردًا على السلطة، وسعيًا لتقويض النظام الإسلامي مع صرف النظر عن المبالغات[4] التي حدثت والأخطاء التي ارتكبت في حقّ بعض مَن اتهموا بالرّدة، مع أنّ ما صدر منهم كان تمردًا وليس ارتدادًا. وهكذا ما جرى في زمن عمر بن الخطاب في قضية الرهط الستة من بكر الذين ارتدوا عن الإسلام ولحقوا

---

(1) **سنن النسائي** ج7 ص107.

(2) سورة آل عمران، الآيات: 86 ـ 89.

(3) **سنن النسائي** ج7 ص107.

(4) راجع بشأن هذه المبالغات: ما سنذكره في الفصل السادس من الكتاب، ويمكن أيضًا مراجعة ما كتبه الشيخ محمد رضا آل ياسين ﵀ في دراسته المختصرة حول هذا الموضوع، والتي تحمل عنوان «**نصوص الردّة في تاريخ الطبري**».

بالمشركين فقتلوا. وهم الذين كان رأي عمر فيهم أن يعرض عليهم الإسلام، فإن أبوا وإلّا أودعوا السجن كما سيأتي.

إنّ هذه الأحداث التاريخية المختلفة قد تشكّل سياقًا خاصًّا لروايات الرّدة، يمنع من انعقاد الإطلاق في بعضها على الأقل، لاحتفافها بما يصلح للقرينية. والسياق التاريخي للروايات، لا بدّ من أخذه بعين الاعتبار في عملية قراءة النص؛ لأنّه يسلط الضوء على اتجاهات المعنى الذي هدف النص إلى التعبير عنه وإيصاله إلى المتلقي.

ثالثًا: الفرق بين المرتد والمرتدة

ومن الشواهد أو المؤيدات الجيدة في المقام: ما نلحظه من التفرقة في الحدّ بين المرأة والرجل فإنّ المتسالم عليه عند الشيعة والحنفية أنّ المرأة لا تقتل، استنادًا إلى الروايات الواردة في ذلك. فإنّه وبعد استبعاد فكرة التعبّد في مثل هذه القضايا التي تتصل بالنظام العام، ومع الالتفات إلى أنّ كافة الحدود الواردة في الشريعة ـ ما عدا حد الردّة ـ تتساوى فيها المرأة والرجل، كما في حدّ السرقة، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[1]، أو حدّ الزنا، قال تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ..﴾[2]]، أو غيرهما من الحدود، وكذلك الحال في القصاص، إنّه وبالالتفاف إلى ذلك، فإننا لا نجد تفسيرًا مفهومًا ومقنعًا للتفرقة بين الرجل والمرأة في حدّ الرّدة وعدم قتل المرتدة، إلّا أنّ المرأة بحسب دورها وقدراتها ولا سيما في تلك المرحلة، لم تكن لتشكّل تهديدًا أو خطرًا كبيرًا على المجتمع ونظامه في حال ردتها؛ لأنّها ـ في الغالب ـ لم تكن مؤهلة لخوض الحروب وحمل السلاح وتهديد الأمن العام، بخلاف ما كان عليه حال الرجل.

رابعًا: لماذا لا يقتل المنافق؟

وثمة شاهد آخر يمكننا طرحه في المقام، وهو بحاجة إلى مزيد من التأمل وهذا الشاهد يرتكز على إعادة النظر في التفسير المعروف لحصانة المنافق التشريعية، والمتمثلة بالحكم بحرمته وحقن دمه. والمنافق هو الشخص الذي يُظْهِرُ الإسلام ويبطن الكفر كما هو معروف. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ

(1) سورة المائدة، الآية: 38.

(2) سورة النور، الآية: 3.

يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ * ٱتَّخَذُوٓاْ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾[1]. والسؤال: إنّ هذا المنافق ـ سواء أكان في الأصل كافرًا ثم أسلم بلسانه دون قلبه، أو كان مسلمًا ومتولدًا من مسلمين ثم نافق وأبطن الكفر ـ لِمَ لا يحكم بكفره وارتداده وهدر دمه؟

المعروف لدى فقهاء المسلمين أنّ إسلامه الظاهري هو السبب في حقن دمه؛ لأنّ التشريع الإسلامي إنّما يؤاخذ الناس ويحكم لهم أو عليهم، على أساس ظواهرهم.

ولكنْ لنا أن نتأمل في هذا التفسير رغم شهرته، إذ لقائل أن يقول: إنّ الذي أوجب حقن دم المنافق ليس مجرد تلفظه المخادع والكاذب بالشهادتين، والمعلوم أنّه مجرد لقلقة لسان، وإنّما الذي أوجب حقن دمه هو انتماؤه للمجتمع، والتزامه بالنظام العام، وإقراره بوحدة الأمة وكيانها، كما كانت سيرة المنافقين في زمانه (ص)، حيث إنّهم اندمجوا في المجتمع بحسب الظاهر، وشاركوا في بعض معارك رسول الله (ص). وعلى سبيل المثال، فإنّ عبد الله بن أبيّ ابن أبي سلول، وهو رأس المنافقين في زمانه، قد شارك مع النبي (ص) وصحابته في غزوة المصطلق، وفي طريق العودة من هذه الغزوة، قال كلمته الشهيرة: والتي نقلها لنا القرآن الكريم: ﴿لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ﴾[2][3]. وهكذا فقد شارك بعض المنافقين في معركة بدر، كما تشير الآيات النازلة في هذه المعركة، وما جاء في تفسيرها[4]. إنّ هذا الانخراط في المجتمع، وعدم شق عصا الطاعة، هو السبب في قبول الإسلام بالمنافقين كجزء من الأمة. لهم ما للمسلمين من الأمن والحماية وحفظ النفوس والأعراض والأموال؛ ولذا لو أنّهم أساؤوا إلى الأمن الاجتماعي، أو النظام العام، وحاكوا المؤامرات ضد المجتمع، وتواصلوا مع أعداء الأمة، فإنّ ذلك يستوجب رفع الحصانة عنهم، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا * مَّلْعُونِينَۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓاْ أُخِذُواْ وَقُتِّلُواْ تَقْتِيلًا ﴾[5]. إنّ إسلام هؤلاء الظاهري لم يمنع من تهديدهم برفع الحصانة والحماية

(1) سورة المنافقون، الآيتان: 2 ـ 3.
(2) سورة المنافقون، الآية: 8.
(3) راجع **تفسير القمي** ج2 ص368 ـ 370.
(4) راجع **تفسير الميزان** ج9 ص99.
(5) سورة الأحزاب، الآيتان: 60 ـ 61.

عنهم، وتهديدهم بالإخراج من المدينة وإباحة دمائهم. وما ذلك إلّا لأنّهم نقضوا ميثاق الأمن الاجتماعي، وأخذوا بدسّ الدسائس وحياكة المكائد، وبثّ الإشاعات والأخبار «المضعفة لقلوب المسلمين عن سرايا النبي (ص) حيث كانوا يقولون عن المجاهدين: هزموا وقتلوا»[1]، ونحو ذلك من كلمات الإرجاف.

إنّ هذا التوجيه لحصانة المنافق، لا يلغي بطبيعة الحال مبدأ الأخذ بالظاهر الذي أشير إليه، والقاضي بقبول إسلام كل من نطق بالشهادتين دون أن يُفتش عن باطنه وسره؛ لكنّ هذا المبدأ هو مبدأ ظاهري، فهو من قبيل الأحكام الظاهرية التي يؤخذ بها في حالات الشك واحتمال مطابقة الباطن للظاهر. وإلّا لو علمنا يقينًا بأن تلفظ هذا الشخص أو ذاك بالشهادتين هو مجرد لقلقة لسان وهو غير مقتنع ولا مؤمن بهما، وهو يقول أو يفعل في خلواته ما يناقض مضمون الشهادتين، فهذا الصنف من المنافقين لا يحكم بإسلامه، حتى الظاهري، ولا تترتب عليه أحكام المسلمين، سواءً في موضوع الأحوال الشخصية ـ مثلًا كالزواج والميراث ونحوها، أو في غير ذلك من الأحكام. ولذا لا يُحكم بإسلام بعض المذاهب التي تزعم الانتماء إلى الإسلام، وتُحسب على المسلمين، مع علمنا أنها ـ في حقيقة الأمر ـ تحمل أفكارًا باطنية تنافي الإسلام وعقائده، لكنها تمارس نوعًا من التقية والنفاق.

يقول الشهيد الثاني: «لا ريب أنّه لو علم عدم تصديق من أقرّ بالشهادتين، لم يعتبر ذلك الإقرار شرعًا، ولم نحكم بإسلام فاعله، لأنّه يكون حينئذٍ مستهزئًا أو مشككًا، وإنّما حكم الشارع بإسلامه ظاهرًا في صورة عدم علمنا بموافقة قلبه للسانه بالنسبة إلينا، تسهيلًا ودفعًا للحرج عنا، حيث لا يعلم السراء إلّا هو ..»[2].

خامسًا: الاستدلال بحركة الزندقة

وقد يكون الاستدلال على ما نحن فيه بحركة الزندقة أكثر وضوحًا من الاستدلال بظاهرة النفاق؛ لأنّ الزندقة ـ كما سيأتي في الفصل الأخير ـ هي حركة كفر، والزنديق كافر وليس منافقًا، ومع ذلك لم يحكم عليهم بالقتل. والوجه في ذلك فيما نرجح أنّهم كانوا منضوين تحت لواء النظام الإسلامي، ولم يتحولوا إلى حركة انشقاقية، ولا إلى جماعة محاربة أو معادية للنظام الإسلامي.

(1) انظر: **تفسير جوامع الجامع** ج3 ص81.
(2) **حقائق الإيمان** ص119ـ 120.

سادسًا: العقوبة على التجاوزات السلوكية

وثمة أمر آخر يمكن اعتباره شاهدًا مؤيدًا لما ذكرناه، وهو أنّ نظام العقوبات في المنطق العقلائي إنما يستهدف ردع الإنسان عن الانحرافات السلوكية والتجاوزات العملية، ولا نجد في الحياة العقلائية عقوبة على مجرد الاعتقاد، إلا ما يعرف عن بعض الظلمة والطواغيت الذين يحاسبون الناس على أفكارهم ومعتقداتهم ولو لم يجسدوها أو ينشروها في المجتمع. وإننا نلاحظ أن نظام العقوبة في الشريعة الإسلامية لم يخرج عن هذا السياق، فكافة العقوبات باستثناء الردّة ـ بناءً على الفهم المشهور لهذه العقوبة ـ إنما هي عقوبة على ممارسة عدوانية أو تجاوز لقانون شرعي، ولا يفرق الحال في ذلك بين العقوبات التي أقرت على تجاوز حقوق الناس كما في حد السرقة أو القذف أو القتل ، أو العقوبات التي أقرت على تجاوز ما يعرف بحقوق الله تعالى، كما في حدي الزنا أو شرب الخمر أو غيرهما من الحدود. ولم نجد حدًّا شرعيًّا آخر يقضي بمعاقبة الإنسان على مجرد قناعته ومعتقده؛ ألا يشكل ذلك علامة فارقة في هذا المجال؟! بل ربما أمكننا اعتبار ما ذكرناه عن عقلائية نظام العقوبات الذي يحصر العقوبة بخصوص التجاوزات العملية للإنسان مؤيدًا لكون الردّة المستوجبة للعقوبة هي الردّة على النظام الإسلامي، بما تمثّله من عمل تمردي أو سلوك عدواني انشقاقي، وليست الردّة التي هي مجرد تعبير فكري عن عدم القناعة ببعض الأصول، مع عدم إقدام هذا المرتد على أي عمل ولو بمستوى أن يكون عملًا ترويجيًّا لفكرته.

سابعًا: يجاهدون في سبيل الله

ويمكن أن يستفاد ذلك من الآية القرآنية المباركة، وهي قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[1]، حيث إنّ المستفاد من الآية المباركة أنّ الله تعالى توعّد الذين يرتدون عن دينه بأن يأتي بقوم يحبهم ويحبونه أذلّة على المؤمنين أعزّة على الكافرين وأنّهم يجاهدون في سبيل الله دون أن تأخذهم في الله لومة لائم، فهؤلاء القوم إنّما يجاهدون المرتدين، ومن الواضح أنّ المرتد عن الدين دون أن يشهر السلاح ويخرج على النظام العام إنما

(1) سورة المائدة، الآية: 54.

يحال إلى المحاكم القضائية ولا يواجه بالجهاد، فجهاد المرتدين إنّما يكون مفهومًا إذا كان ارتدادهم متمثّلًا بالخروج على النظام العام أو الدعوة إلى محاربة الدين.

إنّ هذه الشواهد إنّما تصلح لتكوين موقف حاسم بشأن طبيعة الرّدة، التي تستوجب عقوبة إنزال القتل بالمرتد، وهي الرّدة على النظام الإسلامي، وليس مجرد الرّدة الفكرية التي تعبّر عن عدم الاقتناع ببعض الأصول الإسلامية، مع كون المرتد مسالمًا وملتزمًا بالنظام العام؛ شريطة عدم تمامية الوجوه التي استدل بها للبرهنة على كفاية الرّدة الفكرية للحكم بالقتل وتطبيق حدّ الارتداد، وهذا ما سوف يتجلى في الأبحاث الآتية.

الفصل الرابع

دور الزمان والمكان في ثبوت حدّ الردّة أو سقوطه

- دور الزمان والمكان في إسقاط نظام العقوبات
- دور الزمان والمكان في تغيير طبيعة العقوبة أو مقدارها
- دخالة الزمان والمكان في موضوع العقوبة الشرعية

لا ريب أنّ الزمان والمكان يدخلان في حسابات المشرِّع أيًّا كان ـ دينيًّا أو وضعيًّا ـ أثناء عملية التقنين والتشريع، فهو يلاحظ الزمان (التاريخ) والمكان (الجغرافيا) وما يصاحب ذلك من نموٍ معرفي وتقدم حضاري أو ما يصاحبه من تخلف وتأخر على صعيد تمدن الإنسان.

ولا زال السؤال يطرح نفسه عن دور الزمان والمكان في عملية استنباط الحكم الشرعي، وهل أنّ لهما تأثيرًا على الحكم الشرعي نفسه أو على موضوعه ومتعلقه؟ وما هو دورهما في خلق عناوين ثانوية حاكمة على العناوين الأولية؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي لا بدّ لعلم الأصول أن يتولى تقديم إجابات وافية عليها، ليطل بذلك على هذا الحقل الخصب والذي يظهر مرونة الشريعة وقدرتها على مواكبة الحياة بكل مستجداتها[1].

وفي هذا الفصل، يدور الحديث حول الظرف الزماني والمكاني لحدّ الردّة ـ بناءً على ثبوته ـ فهل أنّ هذا الحد ثابت في كلّ الأزمنة والأمكنة، أم لا؟ وهل أنّ لأدلة هذا الحد إطلاقًا أزمانيًّا وأحواليًّا[2](*)؟

ودخالة الزمان أو المكان في هذا المقام يمكن تصورها بشكلين:

الأول: أن يكون للزمن دخالة أو تأثيرٌ مباشرٌ على الحكم الشرعي نفسه، على اعتبار أنّ ثمة أحكامًا قد أناطها المشرع بفترةٍ زمنيةٍ محددة، وهي فترة حضور المعصوم. كما في الجهاد الابتدائي على رأي مشهور فقهاء الإمامية[3] مثلاً، أو فترة وجود السلطان

(1) تناولنا هذا الأمر بشكل موجز في كتاب «**الشريعة تواكب الحياة**» ص156، وذلك تحت عنوان دور الزمان والمكان في العملية الاجتهادية.

(2)(*) الإطلاق الأزماني يعني ـ بكلمة مختصرة ـ أنّ الحكم لا يختص بزمان دون آخر، بل هو شامل لكل الأزمنة، وأمّا الإطلاق الأحوالي فيراد منه تعميم الحكم لكل حالات الموضوع.

(3) وخالف في ذلك بعض الفقهاء المتأخرين وعلى رأسهم السيد الخوئي ﵀. انظر: **منهاج الصالحين** ج1 ص364.

العادل[1] وقيام الدولة الإسلامية، كما في مسألة إقامة صلاة الجمعة؛ فهل أنّ إقامة الحدود منوطة بزمان معين أم لا؟ وهل يمكن أن يكون لتغير الزمان والمكان دور في تغيير مقدار العقوبة أو طبيعتها؟

الثاني: أن يكون للزمن دخالة أو تأثيرٌ بنحوٍ غير مباشر على الحكم الشرعي، وذلك بالتأثير على موضوع الحكم وتغييره. فإنّ من المعلوم أنّ الحكم تابع للموضوع، فمع تغيّر الموضوع يتغيّر الحكم. وقد يُدّعى أنّ طروء بعض العناصر المتغيرة مع مرور الزمن يوجب تغيّر الموضوع، الأمر الذي يوجب سقوط الحد. كما لو لم تتوفر سُبُل الهداية وعناصر إقامة الحجة في زمن معين، ما يؤدي إلى انتشار الشبهات، فيكون ذلك موجبًا لسقوط الحد، كما سيأتي توضيحه.

وفيما يلي نتناول بحث المسألة ضمن محورين، نتناول في كل محور منهما شكلًا من الشكلين المتقدمين:

أولًا: دور الزمان والمكان في إسقاط حكم العقوبة

في المحور الأول يمكننا القول: إنّ علينا أن نبحث المسألة على مستويين:

المستوى الأول: دور الزمان أو المكان في إسقاط العقوبة أو نظام العقوبات من أصله.

المستوى الثاني: دور الزمان أو المكان في تغيير طبيعة العقوبة أو مقدارها.

أ ـ دور الزمان والمكان في إسقاط نظام العقوبات

أما فيما يتصل بالمستوى الأول، فيمكن القول: إنّ علينا التمييز بين العقوبة التي تجعل على تجاوز حدٍّ من حدود الله تعالى، والعقوبة المقررة على تجاوز حقوق الناس. أمّا العقوبات التشريعية المتصلة بتجاوز حق من حقوق الله تعالى، فمن الممكن إسقاطها وترك الأمر فيها إلى الحساب الأخروي مع مساعدة الدليل على ذلك، كما احتملنا ذلك في بداية الفصل الثالث في الحديث عن تدبيرية حدّ الردّة. فإنّ التدبيرية تعني أنّ الحكم مؤقت ومحدود بمرحلة معينة وظروف خاصة.

(1) لاحظ حول هذا الشرط كتاب: **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر** للشيخ المنتظري، تقريرًا لبحث أستاذه السيد البروجردي ص27 وما بعدها.

وأمّا العقوبات المقررة على تجاوز حقٍ من حقوق الناس، فمن غير المنطقي إسقاطها بشكل كلي؛ وذلك لأنّ فلسفة العقوبة تقتضي أن تكون إقامة الحدود وتطبيق النظام الجنائي غير منحصرة بزمان دون آخر، ولا متوقفة على وجود المعصوم ـ خلافًا لما نقل عن الفقيهين ابن إدريس الحلي وابن زهرة[1] ـ، فللحاكم الشرعي الجامع للشرائط أن يقيم الحدود ويطبقها، ويدل على ذلك أمران:

الأول: إنّ الحدود «إنّما شرعت للمصلحة العامة ودفعًا للفساد وانتشار الفجور والطغيان بين الناس، وهذا ينافي اختصاصها بزمان دون زمان، وليس لحضور الإمام عليه السلام دخل في ذلك قطعًا، فالحكمة المقتضية لتشريع الحدود تقضي بإقامتها في زمان الغيبة كما تقضي بها في زمان الحضور.

الثاني: إنّ أدلة الحدود ـ كتابًا وسنة ـ مطلقة وغير مقيدة بزمان دون زمان، كقوله سبحانه: ﴿**ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا**﴾[3].

وعلى هذا، فلا نحتاج في إثبات شرعيّة إقامة الحدود زمن الغيبة إلى التمسك بأدلة ولاية الفقيه، ليناقش في ذلك، كما فعل السيد الخونساري رحمه الله[4].

لا دور لعامة الناس في إقامة الحدود

إلّا أنّ ما ذكرناه حول عدم توقف إقامة الحدود على وجود المعصوم، لا يعني أنّ أفراد المسلمين مخولون بإقامة الحدود وتطبيق النظام الجزائي؛ لأنّ إقامة الحدود هي من القضايا النظامية التي تتولى أمرها السلطة الشرعية، فإيكال أمرها إلى عامة الناس قد يؤدي إلى الهرج والمرج واختلال النظام، والحال أنّ الحدود إنّما شرعت لحفظ النظام. وقد ورد في العديد من الروايات الصحيحة (سنذكرها في الفقرة التالية) أنّ الحدود هي بيد الإمام، باعتباره ممثلًا للسلطة الشرعية، ولا يجوز لآحاد الناس التصدي لإقامتها، ويمكن الاستدلال لذلك أيضًا بصحيحة داود بن فرقد قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **إنّ أصحاب رسول الله** (ص)

(1) **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص224، ولم يستبعد هذا الرأي السيد أحمد الخونساري، انظر: **جامع المدارك** ج5 ص412.
(2) سورة النور، الآية: 2.
(3) سورة المائدة، الآية: 38. **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص224
(4) **جامع المدارك** ج5 ص412.

قالوا لسعد بن عبادة: أرأيت لو وجدت على بطن امرأتك رجلًا ما كنت صانعًا به؟ قال: كنت أضربه بالسيف، قال: فخرج رسول الله (ص) فقال: ماذا يا سعد؟ فقال سعد: قالوا: لو وجدت على بطن امرأتك رجلًا ما كنت صانعًا به؟ فقلت: أضربه بالسيف، فقال: يا سعد فكيف بالأربعة شهود؟ فقال: يا رسول الله (ص) بعد رأي عيني وعلم الله أنْ قد فعل؟ قال: إي والله بعد رأي عينك وعلم الله أنْ قد فعل، إنّ الله جعل لكل شيء حدًّا وجعل لمن تعدى هذا الحدّ حدًّا»[1]. وذلك بتقريب، أنّ منع سعد أو غيره من المبادرة إلى إقامة الحدّ بنفسه، إنّما يرمي إلى التثبت من توافر الشروط الشرعيّة التي وضعها الإسلام لإقامة الحدّ، ومنها الشهود الأربعة، والتثبت من ذلك يحتاج إلى جهة شرعيّة قضائيّة محايدة، فإنّ الشهود إنّما يُدْلُونَ بشهاداتهم أمام هذه الجهة القضائيّة، وليس أمام جهة أخرى غير مختصة بالشأن القضائي، فضلًا عن آحاد الناس.

وعليه، فلا يصح التمسك بإطلاق أدلة الحدود لإثبات شرعية إقامة الحد لكل أحد، لأنّ هذه المطلقات قد تمّ تقييدها من خلال أدلة شروط إقامة الحدّ، ومن هذه الأدلة صحيحة داود بن فرقد المتقدمة.

إقامة الحدود والسلطة الشرعيّة

إذا اتضح أنّ إقامة الحدود ليست منحصرة بزمان حضور المعصوم، بل تشرع إقامتها في عصر الغيبة أيضًا، واتضح أيضًا أنّه لا يشرع لآحاد المسلمين التصدي لإقامتها. فإنّ التساؤل الذي يطرح نفسه بعد ذلك، هو: هل أنّ إقامتها مناطة بوجود سلطة شرعية تطبّق النظام الإسلامي، أم أنّ تطبيقها مطلوبٌ ولو مع عدم قيام نظام حكم إسلامي؟

من الطبيعي، أنّه إذا لم تكن هناك سلطة شرعية، وكان معنى ذلك أو لازمه عدم القدرة على إقامة الحدود من قبل الفقيه أو غيره، فلا تجب إقامتها والحال هذه، لأنّ ذلك يكون من التكليف بغير المقدور، وأما إذا وجدت السلطة الشرعية القادرة على إقامة الحدود وتطبيق النظام الإسلامي، فلا ريب في وجوب تطبيق نظام العقوبات من خلال جهاز السلطة القضائية في الدولة الإسلامية، وتبقى في المقام صورة ثالثة وهي ما لو لم يتمكن المسلمون من إقامة الحكومة الإسلامية لكن أمكن إقامة الحدود من قبل الفقيه أو غيره، فهل تجب إقامتها أم لا؟

وفي الإجابة على ذلك، قد تطرح وجهتا نظر:

---

(1) **وسائل الشيعة** ج28 ص14، الباب 2 من أبواب مقدمات الحدود وأحكامه العامة، الحديث1.

1ـ الحاجة إلى السلطة الشرعيّة

والأُولَى منها، هي التي تجعل إقامة الحدود مرهونة بيد السلطة الشرعية، استنادًا إلى أنّ الروايات التي تجعل الحدود بيد الإمام، إنّما تربط إقامتها بيده باعتباره رمزًا للسلطة الشرعية، ما يعني أنّ لها دلالة معينة على توقف إقامة الحد على وجود حاكم وحكومة إسلامية، ويُشَكُّ في شمولها لحالة عدم وجود سلطة شرعية.

والروايات التي تدل على ربط الحدود بيد الإمام، هي روايات عديدة، وإليك بعضها:

1ـ موثقة سماعة الواردة في شهود الزور، قال عليه السلام: «**يُجلدون حدًّا ليس له وقت، وذلك إلى الإمام**»[1].

2ـ وفي الخبر عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام: «**لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلّا بإمام**»[2].

3ـ وفي خبر(معتبرة) السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**لا يشفعن أحد في حد، إذا بلغ الإمام فإنّه يملكه، واشفع فيما لم يبلغ الإمام إذا رأيت الندم**»[3].

إلى غير ذلك من الأحاديث التي تجعل إقامة الحدود بيد الإمام.

4ـ وربّما يستدل على ذلك أيضًا ـ أعني ضرورة وجود حكومة إسلامية ـ برواية أبي مريم[4]، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قضى أمير المؤمنين** عليه السلام **أنّ ما أخطأت القضاة في دم أو قطع فعلى بيت مال المسلمين**»[5]. حيث إنّ الرواية قد حمّلت بيت مال

---

(1) **تهذيب الأحكام** ج10 ص144، و**الكافي** ج7 ص241، **من لا يحضره الفقيه** ج3 ص59.

(2) **دعائم الإسلام** ج1 ص182، وعنه **مستدرك الوسائل** ج6 ص14 الحديث4 الباب 5 من أبواب صلاة الجمعة.

(3) **الكافي** ج7 ص254، **تهذيب الأحكام** ج10 ص124، و**وسائل الشيعة** ج28 ص44، الباب 20 من أبواب مقدمات الحدود.

(4) هو عبد الغفار بن القاسم، وقد وثقه النجاشي، انظر: **رجال النجاشي** ص246.

(5) **الكافي** ج7 ص354، وصفها السيد الخوئي بالمعتبرة، راجع **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص164، ورواها الصدوق والشيخ بإسنادهما إلى الأصبع بن نباتة، انظر: **وسائل الشيعة** ج27 ص355، الباب10 من **أبواب آداب القاضي**، الحديث1.

المسلمين ضمان ما أخطأت به القضاة في الحدود، فهي ـ أي الرواية ـ تفترض قيام ووجود بيت مال المسلمين، وهذا يعني افتراض وجود الدولة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ بيت مال المسلمين يصدق على ما بيد الفقيه من حقوق شرعيّة حتى مع فرض عدم قيام الدولة.

هذا ولكن عدم تمامية الرواية الأخيرة لا يضرّ بالاستدلال، إذ يكفي ما سبقها من روايات صحيحة وقد ربطت الحدود بيد الإمام.

من هو الإمام في الروايات؟

ثم إنّ لفظ الإمام، وإن شاع استخدامه في خصوص الأئمة المعصومين عليهم السلام إلّا أنّ هذا شيوع حادث، لا ينبغي أن يدفع إلى حصر مفهوم الكلمة بالمعصوم، فالإمام هو مطلق القائد والحاكم العادل. يقول الإمام علي عليه السلام فيما روي عنه: «**ألا وإنّ لكل مأموم إمامًا يقتدى به**»[1]، وفي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام مخاطبًا أمير الحاج: «**سرْ فإنّ الإمام لا يقف**»[2]، وفي رسالة الحقوق للإمام زين العابدين عليه السلام، «**فحقوق أئمتك ثلاثة: أوجبها عليك حق سائسك بالسلطان ثم حق سائسك بالعلم، ثم حق سائسك بالملك وكل سائس إمام**»[3]. وعلى فرض إطلاق الكلمة على خصوص المعصوم، ففي المقام قرينة تقتضي التعميم، والقرينة هي أنّ الحدود لا تنحصر إقامتها بالإمام المعصوم، لما أسلفناه.

2ـ الاكتفاء بالفقيه

وأمّا وجهة النظر الثانية، فهي ترى أنّ ربط الحدود بوجود الحاكم هو مسألة تنظيمية، باعتباره الأقدر على تطبيقها، ومنعًا لتولي العامة لذلك، وهو ما قد يؤدي إلى الهرج والمرج. ولكن ذلك لا يعني توقف إقامتها على قيام حكومة إسلامية، بل يجوز لمطلق الفقيه إقامتها إذا كان قادرًا على ذلك، ومع عدمه، يتولاه عدول المؤمنين، كما يتولون سائر الأمور الحسبية.

وقد يجاب على ذلك: بأنّ القضية كما تحتمل ذلك، تحتمل وجهًا آخر، وهو

(1) **نهج البلاغة** ج3 ص7.
(2) **وسائل الشيعة** ج11 ص398، الحديث2، الباب 26 من أبواب آداب السفر.
(3) **الخصال** للشيخ الصدوق ص565.

أن يكون ربطها بوجود الإمام ـ الذي يقصد به مطلق الولي الشرعي، وليس خصوص المعصوم، كما تؤكد الشواهد المتقدمة ـ باعتباره رمز السلطة، ووجوده يعني قيام الحكومة الإسلامية. الأمر الذي يهيئ الأرضية الملائمة لتطبيق الحدود، ويوفر المناخ الإسلامي العام المساعد على تنفيذها. وإذا كان هذا الاحتمال واردًا ومحتملًا في الروايات المتقدمة، فلا بدّ من مراعاته في المقام، لا سيّما أنّ الحدود تدرأ بالشبهات، وأنّ الأصل في الدماء والنفوس والأعراض هو الاحتياط.

قد تقول اعتراضًا على الربط المذكور (ربط إقامة الحدود بوجود السلطة الشرعية): إنّ لازمه ومآله إلى أنّ الإسلام إمّا أن يُطبَّق بأجمعه أو لا يطبق نهائيًّا. فإذا لم نستطع تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي ـ مثلًا ـ لسبب من الأسباب، فلا يمكننا أن نطبق النظام القضائي والجنائي، وهذا بديهي البطلان..

وتمكن الإجابة على ذلك بأنّ لنظام العقوبات خصوصية تميّزه عن غيره؛ لأنّ النظام المذكور يعتبر الحارس والراعي للنظام الإسلامي برمته، سواء في بعده الاجتماعي أو الأخلاقي أو الأمني..وهو الكفيل بحسن تطبيق الشريعة وتنفيذها، كما أنّه الضامن لسلامة العقيدة ومنظومة القيم السائدة في المجتمع. ولذا يكون من الطبيعي أن يعمل المسلمون أولًا على تركيز العقيدة وإرساء قواعد التشريع الإسلامي، وعلى إثر ذلك أو بموازاته، يأتي تطبيق قانون العقوبات، كضمانة لإرساء النظام العام. وأمّا أن ندعو إلى تطبيق نظام العقوبات في ظل غياب شبه كامل للنظام التشريعي الإسلامي بكافة أبعاده الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، فهذا لا يبدو منطقيًّا. (لاحظ ما سيأتي تحت عنوان: الرّدة في زمان الشبهة).

وربّما يستشهد لذلك بما فعله رسول الله (ص) في تجربته الإسلامية، فإنّه لم يطرح قانون العقوبات ولم يطبقه طيلة الفترة المكيّة؛ لأنّها كانت فترة دعوة تستهدف تركيز الإسلام في النفوس وتأصيل قواعد العقيدة الإسلامية، ولكنه (ص) وبعد الهجرة وتأسيس الدولة، وتشكيل المجتمع الإسلامي، أخذ بتطبيق القانون المذكور بعد أن نزلت عليه التشريعات المرتبطة بهذا الشأن.

إلّا أن يقال اعتراضًا على الشاهد الأخير: بأنّ عدم إقامته (ص) للحدود في العهد المكي مردّه إلى أنّ الوحي لم يكن قد نزل عليه بتشريعها، فضلًا عن عدم قدرته على ذلك بسبب ظروف الاضطهاد والحصار التي واجهته.

وخلاصة القول: إنّ النصوص المتقدمة التي أكّدت على أنّ الحد لا يقيمه إلّا

الإمام، ليست ناظرة فقط إلى إلغاء سلطة عامة الناس عن إقامة الحد، منعًا للهرج والمرج، الأمر الذي يمكن تلافيه بتصدي الفقيه لذلك. بل من المحتمل قويًّا نظرها أيضًا إلى جعل السلطة المذكورة بيد الحاكم الفعلي، ولازمه نفي سلطة غيره على ذلك ولو كان فقيهًا عادلًا ما دام أنّه ليس صاحب سلطة عامة قادرة على تطبيق الإسلام في مختلف أبعاده.

دليل معاكس

في المقابل، قد يستدل على أنّ الحدود لا تُناط بالسلطة، وإنما يكفي لإقامتها وجود الفقيه الجامع لشرائط القضاء، بما ورد في خبر حفص بن غياث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: «**من يقيم الحدود، السلطان أو القاضي؟ فقال: إقامة الحدود إلى من إليه الحكم**»[1]. فإنّ «من إليه الحكم» هم القضاة، أو على حدّ قول بعضهم: هم الفقهاء[2]، لا السلطان وإن احتمله بعضهم[3]، لكنه احتمال موهون؛ لأنّ إطلاق «الحكومة» على ما يساوي السلطة السياسية التنفيذيّة هو مصطلح حادث، وأمّا في الروايات فإنّ مصطلح الحاكم والحكومة يراد بهما القضاء، كما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في مقولة عمر بن حنظلة: «**فليرضوا به حكمًا فإنّي قد جعلته عليكم حاكمًا**»[4]، أو قوله: «**إنما الحكومة للإمام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين**»[5].

ولكن بصرف النظر عن ذلك، فقد سجّل المحقق الأردبيلي على رواية حفص عدة ملاحظات:

أولًا: ضعف السند[6].

ثانيًا: احتمال إرادة الإمام ممن إليه الحكم، كما هو المتبادر[7].

ثالثًا: احتمال التقية، حيث لم يصرّح الإمام عليه السلام بجواب السؤال صريحًا[8].

(1) **من لا يحضره الفقيه** ج4 ص72، و**التهذيب** ج10 ص155.
(2) **جامع المدارك** ج7 ص58.
(3) **دراسات في ولاية الفقيه** ج1 ص140.
(4) **تهذيب الأحكام** ج6 ص218.
(5) **الكافي** ج7 ص207.
(6) **مجمع الفائدة** ج7 ص545.
(7) المصدر نفسه.
(8) المصدر نفسه.

ويرد عليه:

أما بالنسبة للاعتراض الثاني، وهو أن يراد بقوله عليه السلام: «من إليه الحكم» السلطان دون الفقيه فهو خلاف الظاهر كما عرفت سابقًا، حيث رجّحنا أنّ «من إليه الحكم» هو الفقيه الذي يملك القضاء بين المتخاصمين.

وأما اعتراضه الثالث، فيلاحظ عليه: إنّ احتمال التقية لا يقتضي رفع اليد عن الرواية، لا لأصالة الجد[1](*) فحسب، بل لأنّ التقيّة لو كانت واردة في المقام لاقتضت إناطة إقامة الحدود بيد السلطان، سواء عُبِّر عنه بالإمام أو بلفظ السلطان نفسه أو ما يؤدي هذا المعنى.

إن قلت: إنّ الإمام عليه السلام لو أراد إناطة إقامة الحدود بيد القاضي، لأجاب بوضوح على ذلك وقد سأله حفص بن غياث عن ذلك، ولا تمنعه التقيّة عن ذلك، لأنّ القضاء كان بيد السلطة، وحفص بن غياث كان أحد قضاتها المعينين من قبلها.

قلت: لعل الإمام عليه السلام لم يقل: إنّ إقامة الحد هي بيد القاضي، وذلك لئلا يعطي شرعية لحفص الذي كان قاضيًا من قبل السلطة الجائرة، وإنّما قال: «إلى من إليه الحكم»، وهو القاضي الشرعي.

وعليه، لا يبقى ثمّة مانعٌ من الاعتماد على الرواية إلّا القول بضعف السند، وهو الاعتراض الأول للأردبيلي، لكنّ بعض الفقهاء[2]، وخلافًا للأردبيلي صرّحوا بصحة الرواية، وأنّها موثقة، أو صحيحة، إلّا أنّ الأقرب عدم صحة الرواية ولا وثاقتها[3].

---

(1)(*) أصالة الجد هي من الأصول العقلائية التي يُتمسك بها لإثبات أنّ الكلام صدر عن المتكلم وهو المشرّع في المقام على نحو الجدّ وبيان الحكم الواقعي وليس على سبيل المداراة أو التقية.

(2) **فقه الصادق** ج13 ص298، و**البحث في رسالات عشر** للقديري ص157.

(3) وكونها موثقة باعتبار أنّ حفص بن غياث عامي لكنه ثقة، لشهادة الشيخ أنّ الطائفة عملت بأخباره. أقول: إنّ سند الحديث في الفقيه جاء هكذا: «روى سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام»، (**من لا يحضره الفقيه** ج4 ص72)، وبمراجعة المشيخة نجد أنّ سند الصدوق إلى سليمان المنقري هو «أبوه عن سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمد الأصفهاني عن سليمان بن داود النقري» (المصدر نفسه ج4 ص467)، ولا يخفى أنّ والد الصدوق وكذا سعد بن عبد الله ثقتان، وأمّا القاسم بن محمد الأصفهاني المعروف بكاسولا، فالنجاشي يقول: «إنّه لم يكن بالمرضي»، (**رجال النجاشي** ص315)، لكنّ ابن الغضائري يقول: «حديثه يعرف تارة وينكر أخرى ويجوز أن يُخرَّج شاهدًا» (**رجال ابن الغضائري** ص86)، ولا يخفى أنّه لو نوقش في دلالة كلام النجاشي وابن الغضائري على التضعيف، تبقى لدينا عقبة أساسية في شأن وثاقة الرجل، وهي أنّه =

ثم إنّه وبصرف النظر عن ضعف السند، كما ذكرنا في الهامش، فإنّ ملاحظتنا على الرواية هي أنه لا دلالة فيها على وجوب إقامة الحدود مع عدم وجود سلطان عادل أو حكومة إسلامية مما هو محل البحث؛ لأنّ مفروض الكلام فيها ـ أي في الرواية ـ هو حالة وجود السلطان والقاضي معًا، وقد أناط الإمام عليه السلام إقامة الحد بالقاضي، فهو الذي يقيم الحد، لا السلطان.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الأمر هو في غاية الأهمية، لأنّه مؤشر واضح على ضرورة الفصل بين السلطتين التنفيذية والقضائية.

خلاصة القول: إنّ إناطة إقامة الحد بالفقيه القاضي، وهو المراد بالحاكم في الرواية، ليس ناظرًا إلى جواز إقامتها حتى مع عدم وجود سلطة شرعية. فالرواية ليست ناظرة إلى ذلك، ولا منافاة بينها وبين ما تقدم من رواياتٍ، جعلت الأمر بيد الإمام كرمز للسلطة. فإنّ ما تقدّم من روايات، لا يهدف إلى القول: إنّ الحدود بيد السلطان تنفيذًا، وإنّما يريد أنها لا تنفذ إلا في ظل السلطان، وهذا ما عبرت عنه رواية «**لا تقام الحدود إلا بإمام**».

ب ـ دور الزمان والمكان في تغيير طبيعة العقوبة

أما دور الزمان والمكان في تغيير مقدار العقوبة شدّة وضعفًا، أو تغيير كيفيتها أو نوعيتها، فهذا أمر ممكن ولا ينكر وليس مستغربًا، بل هو أمر مبرر وله مقتضياته العقلائية. فربّما اقتضته حكمة التدرّج في التشريع والتأديب، وهي حكمة تربوية منطقية، وقد اعتمدتها الشرائع السماوية كافة. سواء فيما يتصل بتغيّر الحكم بين شريعة وأخرى، أو بتغيره داخل الشريعة الواحدة، ومن هنا نشأت ظاهرة النسخ بين الشرائع أو داخلها.

= لا يوجد ما يدل على التوثيق، وسليمان بن داود المنقري وثقه النجاشي (**رجال النجاشي** ص184)، ونُسب تضعيفه إلى ابن الغضائري في كلام ابن داود، انظر: **رجال ابن داود** ص249 وإلى العلامة الحلي، انظر: **خلاصة الأقوال** ص352، ويرى السيد الخوئي أنّ تضعيف ابن الغضائري لا يقدح لعدم ثبوت طريق العلامة إلى كتاب ابن الغضائري، بل هو طريق مجهول» انظر: **معجم رجال الحديث** ص269 ـ 270.

وبملاحظة ما تقدم من عدم وجود دليل على وثاقة القاسم بن محمد الأصفهاني فلا نرى وجهًا لتوثيق الرواية وتصحيحها، اللهم إلّا أن يكون المصحح قد اغترّ بوجود طريق صحيح للصدوق إلى حفص بن غياث، وغاب عنه أنّ الطريق الصحيح يمرّ بالقاسم بن محمد الأصفهاني. انظر: **صراط النجاة**: ج2 ص458، و**معجم رجال الحديث** ج7 ص161.

وتغيّر الأحكام والعقوبات من شريعة لأخرى معروف ومشهور، ولا يكاد يخفى على المتأمل في الشريعتين اليهودية والمسيحية، وما بينهما وبين الشريعة الإسلامية من اختلاف في الأحكام، بما في ذلك نظام العقوبات[1]. وأمّا تغيّر الأحكام داخل الشريعة الإسلامية، فهو أيضًا معروف، وقد أُلّفت فيه كتبٌ عديدة تطرقت إلى ظاهرة نسخ الأحكام في الشريعة الإسلاميّة. ونكتفي بذكر مثال واحد على حصول التدرج في حكم بعض العقوبات داخل الشريعة الإسلامية، وهو عقوبة المرأة التي ترتكب الفاحشة. فقد كانت عقوبتها في بداية التشريع هي الحبس في البيت إلى حين وفاتها، قال تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾[2]، ثم نُسخ هذا الحكم لاحقًا بآية جلد الزاني والزانية، وهي قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[3].

لكن يبقى الكلام أنّ الالتزام بالتغيّر في حكم أقرّته الشريعة محتاجٌ إلى دليل يدل عليه، وبعبارة أخرى: إنّ المسألة لا غبار عليها ثبوتًا، ولكنها بحاجة إلى ما يدل عليها إثباتًا.

ثانيًا: دخالة الزمان والمكان في موضوع العقوبة الشرعية

أمّا المحور الثاني الجدير بالبحث والتأمل، وهو الأكثر أهميّة في هذا المقام، فهو ملاحظة ما إذا كان لتغيّر الزمان وتبدل المكان دور في تغيّر الحكم الشرعي، القاضي بإقامة الحد على المرتد، من خلال تأثيره على موضوع الحكم. وليس المقصود بالزمان في المقام هو الزمان في مقاطعه المعروفة من ليل أو نهار أو صبح أو مساء، وإنّما المقصود هو ما يصاحب تغيّر الزمان والمكان من تغيرٍ في شبكة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.. ومن تغير في منظومة المعرفة الإنسانية رقيًّا أو تخلفًا، الأمر الذي قد تُدَّعى دخالته في الموضوع، وينعكس على نظام العقوبات.

وتوضيح ذلك: إنّ ثمة تغيرًا ملحوظًا وجليًّا قد يطرأ على موضوع الحكم، كانقلاب

(1) لاحظ ما كتبناه حول هذا الموضوع في كتاب «**الشريعة تواكب الحياة**» ص45.

(2) سورة النساء، الآية: 15.

(3) سورة النور، الآية: 2.

الخمر خلًّا أو بالعكس، أو استحالة الخشب رمادًا أو الكلب ملحًا. وهذا التغيّر ينعكس على الحكم حتمًا ودون خلاف. فمع صيرورة الخمر خلًا، تترتب عليه أحكام الحل، وترتفع أحكام الخمرية من حرمة الشرب وسواها. ومع تحوّل الكلب إلى ملح، يحكم بطهارة هذا الملح وحليّة أكله، وتسقط أحكام الكلب من النجاسة وحرمة الأكل. وهكذا في نظائر ذلك من الموارد، والوجه في ذلك كله أنّ الأحكام تابعة لموضوعاتها وعناوينها، فبانتفائها ينتفي الحكم. وعليه، فإذا كان تغير الزمان وتبدل المكان سببًا في تغير الموضوع المعهود، فلا إشكال حينئذٍ في تأثيره على تغيّر الحكم. وأمّا إن كان ذلك سببًا في تغيّر العلاقات الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية.. المحيطة بالموضوع، فهل أنّ هذا التغير سيؤثر على الحكم أم لا؟

قد يدّعى أنّ تغير العلاقات المشار إليها، هو نوع من تغيّر الموضوع الموجب لتغير الحكم أيضًا، وإن كان تغيّرًا خفيًّا في الموضوع. وهذا ما يظهر من كلام السيد الخميني ﵀ فيما طرحه في أواخر عمره الشريف.

قال ﵀: «أمّا فيما يخص الدروس والتحصيل والتحقيق في الحوزات، فإنّي أعتقد بالفقه التقليدي والاجتهاد الجواهري ولا أجيز التخلف عنهما؛ فالاجتهاد بذات الأسلوب يعتبر صحيحًا، وهذا لا يعني أنّ الفقه الإسلامي ليس مرنًا، فالزمان والمكان عنصران مصيريان ومهمان في الاجتهاد.

والمسألة التي كان لها حكم معين في السابق، قد يكون لها حكم جديد بعد تغيّر العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الحاكمة في نظام ما. وهذا يعني أنّه بالمعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحيطة بالموضوع الأول الذي يبدو ظاهريًّا أنّه لم يتغير عن السابق، فإنّ ذلك الموضوع أصبح في الواقع موضوعًا جديدًا يتطلّب حكمًا جديدًا»[1].

وهذا الكلام، إذا تمّ تبنيّه فإنّه سيشكّل انعطافة جوهرية في تاريخ الاجتهاد الفقهي، وسوف تكون له نتائج مهمة وثمار كبيرة في مجال الاستنباط. ويبدو لي أنّه لم يتسن للإمام الخميني نفسه، أن يستثمر هذا المبنى الهام في حركة استنباطه الفقهي، باستثناء بعض الموارد القليلة جدًّا[2].

(1) **الثقافة الإسلامية**، العدد الثالث والأربعون، ذو القعدة ـ ذو الحجة 1412هـ، ص44.

(2) كما في فتواه بحلية اللعب بالشطرنج، لأنه لم تعد وسيلة للتقامر وإنما أصبحت وسيلة للترويض الذهني.

وأعتقد أنّه وفي ضوء هذا المبنى الذي يوسّع من دائرة تغيّر الموضوع، بما يشمل تغيّر شبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المحيطة بموضوعات الأحكام الشرعيّة، سوف تنحلّ الكثير من الإشكالات التي تواجه الفقيه ويصعب عليه وفق آليات الاجتهاد التقليدي أن يجد لها حلولًا. كما أنّه سيمنح التشريع الإسلامي مرونة وقدرة على التغيّر الذاتي، بالإضافة إلى قدرته على استيعاب المستجدات ومواكبتها.

وإليك بعض النماذج الفقهية التي قد يقال: إنّ هذا المبنى يساهم في إيجاد حلول لها، وربّما تغيير المواقف فيها:

1 ـ **تملك غنائم الحرب**: فمن المعروف فقهيًّا، هو تملك المسلمين المقاتلين لكل الغنائم المنقولة، التي يحصلون عليها بالقتال بعد إخراج خمسها. لكن من المعلوم في زماننا، أنّ الغنائم من الأدوات الحربية لا يصلح توزيعها على عامة المقاتلين وتمليكها لهم. فهل يمكننا أن نوزع الدبابات والمدرعات والصواريخ والقذائف.. على المقاتلين؟! بل ربّما قيل بأنّ الغنائم غير الحربية لا ضرورة لتوزيعها على عناصر الجيش المقاتل. والاستناد إلى المبنى المذكور ينفعنا في توجيه ذلك، فإنّ القتال في الزمن الأول قد اختلف عنه في زماننا، لجهة أنّ المقاتل سابقًا كان متبرعًا ومتطوّعًا في قتاله وجهاده، ومن الطبيعي أن يُكَافأ بعد النصر تحفيزًا له، وعونًا له على ما قد يكون أصابه نتيجة الحرب، من توقف أعماله التجارية أو الحرفية أو غيرها. وأمّا اليوم، فإنّ العناصر البشرية في الجيوش النظامية هم بمثابة الأُجراء الموظفين لدى الدولة، وهي تدفع لهم رواتبهم الشهرية، وعليه فقد يقال: إنّه لا يبقى موجب لتمليكهم الغنائم.

2 ـ **الحيازة بالوسائل الحديثة**: فإنّ الفتوى الفقهيّة المشهورة تقضي بتملك الحائز لما يحوزه، أو يجمعه من المباحات العامة. وهذا الأمر لم يكن ليثير إشكالية في العصور الغابرة، على اعتبار أنّ قدرة الإنسان على الحيازة أو الإحياء محدودة، فلا ضير من الحكم بملكيته لما يحوزه أو يحييه من الأرض. أمّا بعد العصر الصناعي، وتطور وسائل الإنتاج الزراعية، فقد غدونا أمام مشكلة حقيقية. فلو بقي الحكم على ما هو عليه من «أنّ كل من حاز ملك» و«من أحيى أرضًا ميتة فهي له»، فهذا قد يعني تمكين أفراد معدودين من القضاء على غابات بأكملها في غضون أيام قليلة، أو استخراج معادن ثمينة بما في ذلك النفط أو الذهب، أو إحياء الآلاف من الهكتارات من الأرض وتملكها، وهذا مما يصعب الالتزام به فقهيًّا لما يترتب عليه

من لوازم وآثار سلبية، تعود بالضرر على الأمة برمتها. وقد يمكن في ضوء المبنى المذكور إيجاد حل لهذه المعضلة، بالالتزام بأنّ الحيازة أو الإحياء الموجبين للتملك، إنّما هما بالوسائل العادية ـ ولو كانت متطورة ـ مما يؤمن للفرد حياة كريمة، دون أن يلتهم ثروات الأرض. أما الإحياء والحيازة بالوسائل التي تمكّن الفرد من التسلط والسيطرة على الشيء المهم من ثروات الأرض، فلا تستوجبان الملكية.

3 ـ **شرطية الإيمان في مصرف الزكاة**: فإنّ من المعروف في الفقه الإمامي، أنّ مصرف الزكاة هو خصوص الفقير المؤمن بالمعنى الأخص للمؤمن[1]. وهذا يثير إشكالاً، مفاده أنّه مع قيام الدولة الإسلامية العالمية أو القطرية، والتي قد تضم في مواطنيها أشخاصًا من مختلف أتباع المذاهب الإسلامية وغيرها، فهل يدفع الحاكم الزكاة أو الخمس لخصوص الفقير المؤمن دون غيره؟! مع أنّه مسؤول عن الجميع، والكل يدين له بالطاعة ويدفع له الضريبة؟! وفي ضوء المبنى المذكور قد تنحل الإشكالية، إذ قد يقال: إنّه مع تغيّر الظروف السياسية ووصول الفقيه إلى سدّة الحكم، فإنّ الحكم يختلف، لأنّه يصبح مسؤولًا عن كل من يدين له بالطاعة ويدفع له الضرائب.

4 ـ **انتصاف دية المرأة**: فمن المعروف فقهيًّا، أنّ ديّة المرأة هي على النصف من ديّة الرجل. وقد يقال في ضوء المبنى المذكور: إنّ الحكم بالتنصيف جاء في بيئة اجتماعية تُبعد المرأة ـ في الأعم الأغلب ـ عن مجال العمل والإنتاج، فهي حبيسة المنزل ويُعهد إليها بشؤون تربية الأولاد. بينما كان الرجل هو القائم بشؤون النفقة على الأسرة والعمل على إعالتهم، ولذا فإنّ موته يعني ـ لا محالة ـ فقد المعيل، الذي تعتمد عليه الأسرة. ومن الطبيعي على هذا الأساس، أن تكون ديته ضعف ديّة المرأة. أما اليوم، وحيث إنّ المرأة في الكثير من المجتمعات بما في ذلك المجتمعات الإسلامية قد غدت منتجة كالرجل، فقد خرجت إلى سوق العمل والإنتاج ومجال الوظيفة، وغدا موتها بالنسبة للكثير من الأسر يعني فقد المعيل أيضًا، فاللازم على ذلك أن تكون ديتها موازية لديّة الرجل.

---

(1) وهو المؤمن الاثنا عشري دون سواه من المسلمين فضلاً عن غيره.

5 ـ **كراهة تلقي الركبان**: فقد نصّ الفقهاء[1] على كراهة أو حرمة تلقي الركبان، لشراء أمتعتهم قبل دخولهم إلى البلد، وحيث إنّ هذا الحكم جاء في ظرفٍ كان التلقي يعني استغلال التجار، وشراء البضائع منهم بأقل من أسعارها الحقيقية. فكان من الطبيعي أن ينهى عنه الشارع، أو يجيزه مع إعطاء حق الخيار للتاجر في الفسخ، إذا وجد أن المشتري قد غبنه. وأمّا اليوم، وفي ظل وسائل الاتصال الحديثة، لم يعد لهذا الحكم معنى إلّا نادرًا، إذ إنّ التاجر يمكنه أن يطلع على الأسعار في سائر البلدان والأسواق دون أن يدخلها.

إلى غير ذلك من الأمثلة الفقهية التي يمكن أن تذكر في هذا المجال.

والسؤال: هل يمكن الالتزام بهذا المبنى مع ما قد يترتب عليه من نتائج كبيرة، أقل ما سوف توصف به أنّها أقرب إلى الاستحسانات، أو أنّه يلزم من اعتماد هذا المنهج في الاستدلال، تأسيس فقه جديد؟

وهل أنّ الإمام الخميني نفسه يلتزم بمثل هذه النتائج؟

وهل إنّه ناظر إليها مع أنّه متقيّد باعتماد آليات الفقه الجواهري؟[2].

هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الأمثلة المذكورة، يمكن الوصول فيها إلى نتائج جديدة، ونجد لها حلولًا وفق آليات الاستنباط الجواهري، كالموردين الرابع[3] والخامس.

من الواضح، أنّه يصعب هضم هذا الكلام في الأوساط الفقهية التقليدية، لما ذكرناه من أنّه يمثّل انقلابًا على وسائل الاستنباط المألوفة وآلياته المعهودة.

إلّا أنّ رفض هذا الطرح «الثوري» على صعيد حركة الفقه، لا يعفينا من ضرورة دراسته بدقة، فإن ساعد عليه الدليل قبلناه وإلّا رفضناه؛ ويمكنني القول: إنّ الحاجة ملحة إلى دراسة هذا الكلام الذي أصبح مطروحًا ولو بشكل خجول في داخل بعض الأوساط الحوزوية، فضلًا عن سائر الفضاءات الفكرية، وليس صحيحًا أن ندفن رؤوسنا

(1) انظر: **تذكرة الفقهاء** للعلامة الحلي ج12 ص170.

(2) نسبة إلى كتاب **جواهر الكلام** للشيخ محمد حسن النجفي (ت: 1266هـ)، وهو إحدى أهم الموسوعات الفقهية الاستدلالية في الفقه الإمامي.

(3) ولديّ بحث حول شرطية الإيمان في مصرف الزكاة توصلت فيه إلى أنّ الحكم المذكور هو حكم تدبيري وليس تشريعيًّا مولويًّا (مخطوط).

في التراب أو نستخف بهذا النمط من التفكير الآخذ بالانتشار يومًا بعد يوم أو نندفع بانفعال إلى تخوين أصحابه، فالكثيرون ممن يطرحون هذه الأطروحة يملكون إخلاصًا ولا يعوزهم الفهم والوعي والعلم، ولكن يتملكهم شعور بعدم قدرة الشريعة بحسب الفهم الفقهي التقليدي لها على المواكبة والاستجابة لمتطلبات الحياة. فالقصور ـ بنظر هؤلاء ـ ليس في الشريعة نفسها، بل في الفقه باعتباره اجتهادًا في فهم الشريعة. ويبدو أنّ هذا الإحساس بعدم قدرة الفقه الإسلامي بحسب وضعيته الحالية على المواكبة، هي التي دفعت الإمام الخميني ﵀ إلى تقديم هذا الطرح الجريء جدًّا حول دور الزمان والمكان. فالسيد الخميني ـ فيما نرجّح ـ وبعد تجربته المباشرة في الحكم، واختباره عن قرب لمسألة الدولة المعاصرة، وصل إلى هذه الخلاصة التي مفادها أنّ الفقه بوضعيته الراهنة، والتي يسيطر عليها البعد الفردي في قراءة النص، ليس قادرًا على بناء دولة نموذجية، بل إنّه قد يكبل حركة السلطة في إحداث عملية التغيير المطلوبة. وقد رأى أنّ المخرج من ذلك هو في توسيع صلاحيات الحاكم العادل وهو الولي الفقيه، بما يجعل له الحق شرعًا في نقض كافة الأحكام الشرعيّة الأولية[1].

والمعني ببحث هذا الأمر هو علم الأصول، حيث عليه أن يجيب على الأسئلة التي تُطرح في المقام، وأهمها: ما هو الدور الذي يتركه تغيّر الزمان والمكان في التأثير على متعلق الحكم الشرعي أو موضوعه أو الحكم نفسه؟ وهل أنّ تغيّر شبكة العلاقة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المحيطة بالموضوعات السابقة يمكن إدراجه في تغيّر الموضوع؟

وبعبارة أخرى: هل يمكن التمسك بالإطلاق الأزماني للأخبار حتى مع تغيّر شبكة العلاقات المشار إليها؟

وهذه النظرية التي طرحها السيد الخميني تحتاج إلى دراسة دقيقة ومتأنية، وليس من الصواب في شيء إعطاء أجوبة سريعة على هذه الأسئلة.

هذا، ولو أنّنا أخذنا بالمنهج المذكور في عملية الاستنباط الفقهي، فإنّه يمكن الإفادة منه في تقديم رأي جديد في قضية الردّة. وذلك بأن يُدعى أنّ حكم قتل المرتد إنّما كان له وجه في المجتمعات التي كانت علاقة الفرد فيها بالدولة قائمة على أساس انتمائه الديني، لأنّ الدولة هي في بنيتها ونظامها دولة دينيّة، وفي دولة كهذه لا يمكن

(1) انظر: **منهجية الثورة الإسلامية**، مقتطفات من أفكار وآراء الإمام الخميني ص169.

التفكيك بين الانتماء للدين والانتماء للدولة، فالخروج من الدين هو خروج على الدولة وأساسها. أمّا اليوم وحيث لم يعد الانتماء الديني هو الذي يحكم علاقة الفرد بالدولة، بل إنّ الناس جميعًا مواطنون، وليس الانتماء الديني هو الذي ينظم علاقاتهم بالدولة، بل مواطنيتهم هي الأساس في هذا المجال. فيبقى اختيار الدين حقًا للأفراد، وكذا تبديل دين بدين، ولا يؤثر التبديل المذكور على علاقة الفرد بالدولة ولن يجعله معاديًا لها، لأنّ الدولة لا دين لها أساسًا.

ولو صُرف النظر عن ذلك، فإنّ بالإمكان مقاربة المسألة بطريقة تلائم التفكير الفقهي السائد، ولا تبتعد في الوقت عينه عن أخذ تبدل الزمان والمكان بنظر الاعتبار، مع ما يصاحبه هذا التبدل من تغير في شبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية..

الردّة في زمن الشبهة

وخلاصة هذه المقاربة، أنّ الردّة في زماننا ينطبق عليها عنوان «الردّة في زمن الشبهات». فهل الحكم بالارتداد وترتيب آثار الرّدة، ومنها الحكم بالقتل ـ إن تمّ دليله ـ، يشمل عصر الشبهات أو يختص بالزمن الاعتيادي؟

ونقصد بعصر الشبهات، الظرف الذي تكثر فيه الشبهات على الإسلام، وتنتشر التشكيكات في أوساط المسلمين، بسبب قوة الكفر ودعايته مع ضعف في التصدي الإسلامي لها؛ إنْ على مستوى الوسائل والأدوات، أو على مستوى المعالجة والطرح، ممّا يجعل المسلم أسير هذه التشكيكات والشبهات، دون أن يجد لها جوابًا مقنعًا. ولعلّ المثال البارز لذلك هو مسلمو «الاتحاد السوفياتي» السابق، حيث كان الإلحاد يحاصرهم ويسدّ عليهم ينابيع المعرفة الإسلامية.

ولا ينحصر الأمر بهذا المثال، فهناك أكثر من مثال أو مصداق لما نتحدث عنه، حيث إنّه وإلى يومنا هذا، وعلى الرغم من انتشار وسائل المعرفة الحديثة التي أمّنت التواصل الفكري بين المسلمين وبين مرجعياتهم الدينية، فإنّه لا يزال الكثير من المسلمين يواجهون سيلًا من الشبهات المتنوعة فيما يرتبط ببعض جوانب العقيدة أو الأحكام والتشريعات الإسلامية، مما لا يجدون له جوابًا مقنعًا وردًّا شافيًا. ولا يخفى

أنّ الحملات التشكيكيّة المذكورة في حجم انتشارها وتنوعها، لم يعرف لها التاريخ[1] الإسلامي نظيرًا. الأمر الذي يبعث على احتمال اختلاف حكم المرتد في هذا العصر، عنه في الظروف الاعتيادية.

ويمكن القول: إنّ ثمة مجالًا للتشكيك في إطلاقات الروايات الواردة في الحدود، ومنها حد الردّة. والوجه في ذلك، أنّ نظام العقوبات ليس نظامًا اعتباطيًّا، والحد ليس انتقامًا ولا تشفيًا، وإنّما يهدف إلى حماية الأمن والاستقرار على المستوى الحياتي والأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي. فعلى سبيل المثال: إنّ معاقبة الزاني، إنّما ترمي إلى حماية النظام الأخلاقي في المجتمع. وعليه، لو كان هناك نظام حكم إسلامي، قد وفّر شروط العفة ومنع الدعارة والتعري والجنس التجاري، وهيّأ أجواء العفة والطهارة الأخلاقية والروحية، ووفّر أيضًا فرص الزواج أمام الرجال والنساء، ثم أقدم بعضهم على ممارسة الفاحشة، فيكون تطبيق حد الزنا عليه منطقيًّا ومقبولًا. أمّا لو لم تقم دولة إسلامية، أو لم يتوفر مناخ إسلامي يعمل على تهيئة كل تلك الأجواء والشروط، بل سادت وعمّت أجواء الانحراف والإغراء التي تعمل على محاصرة الرجال والنساء واستثارة غرائزهم، خصوصًا عنصر الشباب منهم. أو تعقدت شروط الزواج، من غلاء المهور إلى التكلفة الباهظة لشراء المنازل أو إجارتها أو غير ذلك، ولم يتيسر للكثيرين تحصين أنفسهم حتى من خلال العقد المنقطع. ثم وقع البعض ـ تحت ضغط الغريزة ـ في ارتكاب الحرام، فهل يقام عليه الحد أيضًا؟ وهل لأدلة الحد إطلاق لهذه الحالة؟

وهكذا يرد التساؤل في حد السرقة، فيقال: إنّ حد السرقة إنّما يهدف إلى منع التعدي على أملاك الناس وأموالهم وحماية الاستقرار الاجتماعي. وعليه، لو وجد نظام إسلامي أو غيره يعمل على أن يوفّر للناس فرص العيش الكريم، ويرفع عنهم شبح المجاعة، ثم أقدم البعض على السرقة فلا يكون تصرفه مبررًا إطلاقًا، وتكون معاقبته وإدانته مقبولة. أمّا لو لم يتوفر ذلك النظام، وعاش إنسان ما في أجواء المجاعة وحصار الفقر، فأقدم على السرقة، فهل تقطع يده؟ مع الأخذ بعين الاعتبار، ما ورد في الروايات من أنّه لا تقطع يد السارق في عام المجاعة، كما سنلاحظ.

---

(1) أجل قد حصل في صدر الإسلام وتحديدًا بعد وفاة رسول الله (ص) ردّة عامة عند بعض القبائل والجماعات، إلا أنّ ذلك لم يكن منطلقًا من شبهات أوقعت الناس في الحيرة والشك، وإنّما هو ردّة اتخذت طابع تمرد وسعي للقضاء على الإسلام، فهي تختلف جوهريًّا عما نتحدث عنه.

ولو جئنا إلى حدّ الردّة، فإنّه ـ بناءً على ثبوته ـ يهدف إلى حماية عقيدة الناس، كما مرّ في الفصل الأول. وعليه، فلنا أن نتساءل: لو كنّا في ظل نظام إسلامي يعمل على نشر الهداية وتوفير وسائل الإقناع وإقامة الحجة، من خلال الدعاة والوعاظ والكُتّاب والمفكرين، معتمدين على مختلف الوسائل التي تدحض الباطل بالمنطق والبرهان، وتحاصر فكر الإلحاد والكفر، فيكون تطبيق حد الردّة والحال هذه معقولًا ومقبولًا ومفهومًا. أمّا إذا لم يكن الأمر على هذه الصورة، كما هو الحال في أيامنا، حيث نفتقد في الكثير من بلدان المسلمين نظامًا إسلاميًّا يعمل على تبليغ الإسلام والذب عنه. بل إنّ سيل التشكيكات ينهال باستمرار على الإسلام، في عقائده ومبادئه وشريعته. ولا تنفك وسائل الإعلام والدعاية غير الإسلامية، تقتحم على المسلمين بيوتهم ونواديهم بالكثير من الإشكالات، التي تسمِّم عقولهم وتبعثهم على التشكيك بدينهم؛ فهل يَلْزَمُ أو يُشرع، والحال هذه، تطبيق حد الردّة؟

موقف العلمين الكلبيكاني والصدر

يلوح من كلمات بعض الفقهاء، التشكيك في تعميم أحكام المرتد ـ ولا سيّما القتل منها ـ لمن ارتد في عصر الشبهة، ومن هؤلاء السيدان: الكلبيكاني والصدر.

قال الأول ـ بعد أن ذكر أنّ الردّة تتحقق بالقول وبالفعل الصريح ـ : «ثم إنّ الأمر يُشْكِلُ بالنسبة لعصرنا هذا الذي قد كثر وشاع هذا الأمر، فيستهزئون بالدين ويسخرون من أحكام الشرع بمجرد ما شاهدوا شيئًا لا يلائم طباعهم من أهل الشرع ورجال الدين، أو من بيده أمور المسلمين، وربما يقولون بإنا رفعنا اليد عن الإسلام أو الدين أو تركنا الصلاة أو غير ذلك، أو إنّا نرفع اليد عن ذلك أعاذنا الله من فتن الزمان وتغاير الأمور وسوء العاقبة»[1].

فالسيد الكلبيكاني يستشكل ـ ظاهرًا ـ في شمول حكم المرتد للأشخاص الذين يتذمرون من الدين ذاته، ويعلنون تركه والتخلي عنه أو يستهزئون به، بسبب بعض الأخطاء التي يرتكبها بعض رجالاته ممن هم في موقع القدوة والمثل الأعلى. والأولى أن يستشكل ﵀ في حكم المرتد في حالة انتشار الشبهات العامة.

وأما الشهيد الصدر ﵀ فقد كان واضحًا في موقفه، حيث ذهب ـ على ما نسب إليه

(1) **الدر المنضود** ج3 ص324.

فيما كتبه من «أسس الحكومة الإسلامية»، هذه الأسس التي شكلت مادة تثقيفية لأبناء الحركة الإسلامية في العراق ـ إلى أنّ المرتد الفطري تقبل توبته في زمن الشبهة[1]. جاء في الأساس، رقم2 من تلك الأسس: «كما ينبغي أنّ يُعلم، أنّ المرتد عن الإسلام سواء كان مليًّا أو فطريًّا، إذا تاب وأناب، فإنّ الدولة تقبل إسلامه ظاهرًا وتعامله كبقية المسلمين، وذلك استنادًا إلى رأي فقهي تتبناه الدعوة».

وانتساب الأسس المذكورة إلى الشهيد الصدر ثابت، بل ذُكر أنّه ﵀ كتب لها شرحًا[2].

وقد عرض هذه الأسس على أستاذه السيد الخوئي ﵀، طالبًا منه إبداء رأيه وملاحظاته عليها. فكان من جملة ملاحظاته، ما سجلّه على ما جاء في الأساس الثاني المتقدم، مما يرتبط بقبول توبة المرتد الفطري، وهو مخالف لإجماع فقهاء الشيعة، يقول السيد الشهيد على ما نُقل: فبدأت أناقش السيد الخوئي في إشكاله، وكان النقاش ينصّب حول إلحاد الشيوعيين، وهؤلاء ـ حسب العرف السائد ـ مرتدون فطريون، فلو أقمنا الدولة الإسلامية هل نعتقلهم؟ وإذا شهد عليهم الشهود بالردّة هل نقيم عليهم الحد ونقتلهم؟ الحل غير عملي، ويضيف الناقل لكلام الشهيد الصدر: بعد ذلك أخذ النقاش بين السيدين منحًى فقهيًّا خَلُصَ فيه السيد الصدر إلى اعتبار هذا الزمن زمن شبهة بالاصطلاح الفقهي فيما إذا أقيمت الدولة الإسلامية، وبذلك يمكن أن تُقبل توبة المرتد الفطري. فوافق السيد الخوئي السيد الصدر فيما ذهب إليه من حكم شرعي»[3].

مقاربة أخرى

من الواضح أنّ السيد الشهيد ﵀ بحسب ما جاء في «الأسس الإسلامية»، وما نقل عن حواره مع السيد الخوئي ﵀، قد طرح المسألة من زاوية قبول توبة المرتد الفطري أو عدمها. بيد أنّ بالإمكان مقاربة المسألة من زاوية أخرى، وهي أنه هل يمكن ترتيب

---

(1) راجع الأسس المذكورة في كتاب **مقالات إسلامية** من منشورات حزب الدعوة 1978م. وكتاب «**محمد باقر الصدر حياة حافلة ـ فكر خلاق**» للسيد محمد الحسيني، وفي كتاب «**محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة**» ج2، ص267ـ268.

(2) انظر: «**محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة**» ج1 ص265، السطر1.

(3) **حزب الدعوة الإسلامية حقائق ووثائق** ص96، وراجع: «**محمد باقر الصدر حياة حافلة فكر خلاق**» للسيد محمد الحسيني ص84 ـ 85، وأيضًا «**محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة**» ج1 ص283.

أحكام المرتد ـ ومنها القتل ـ على من ارتد في عصر الشبهات؟ مع الأخذ بعين الاعتبار الفارق الكبير بين عصرنا وعصر النبي (ص) والأئمة عليهم السلام، لجهة كثافة الشبهات، وسعة انتشارها، وضآلة الجهود العلميّة في التصدي لها. ففي السابق كانت الشبهات معدودة ومتفرقة، وسرعان ما يتصدى علماء الإسلام وقادته لإبطالها ودحضها ومحاصرتها، مما يُبقي الحجة قائمة. ولا سيّما أنّ وسائل النشر والإعلام لم تكن متوفرة بنحو كبير وخطير، مما يسهل السيطرة على الشبهات وإخمادها في مهدها، قبل أن تستولي على عقول المسلمين أو تنتشر في أوساطهم. وهذا بخلاف ما عليه الحال في زماننا هذا، فقد تنوعت الشبهات وتعددت، وأصبح من الصعب السيطرة عليها ومنع انتشارها. كما أنّ التصدي لها ليس شاملًا، ولا كافيًا ـ في معظم الأحيان ـ بتبديد الهواجس ورفع الإبهام. بعكس ما كان عليه الحال في زمن المعصومين الذين يملكون الحجة المقنعة والبرهان الساطع؛ ولذا لا نكون مبالغين لو اصطلحنا على زماننا بأنّه «زمن الشبهات» الذي يصعب معه صدقُ قيام الحجة التامة في كثير من الحالات. الأمر الذي يبعث على التشكيك في وجوب ترتيب أحكام المرتد شرعًا؛ لاحتمال أنّ تطبيقها منوط بتوفر أجواء قيام الحجة وانقطاع الشبهة، أو هو ـ على الأقل ـ منوط بعدم انتشار الشبهات بالنحو المذكور.

قد يقال: إنّ استيلاء الشبهة على الأذهان لا يوجب رفع اليد عن أصل الحكم في قتل المرتد رأسًا، وإنّما يوجب ـ وعلى قاعدة «الضرورات تقدر بقدرها» ـ رفع اليد عن ضرورة المبادرة إلى قتله، ما يعني إعطاءه فرصة جديدة وقبول توبته، فإن لم يتب يُقتل حينها، وهذا ما ذهب إليه الشهيد الصدر في كلامه السابق المنقول عنه.

والجواب: إنّ المرتد إذا كان مليًّا، فلا حاجة ـ في إعطائه فرصة جديدة، وقبول توبته ـ إلى وجود شبهة في البين. فإنّ المرتد الملي ـ طبقًا لمشهور فقهاء الإمامية ـ يستتاب على كل حال، ولو لم يكن هناك شبهة. وأمّا إذا كان المرتد فطريًّا، فإن التزمنا بما هو المعروف من أنّ حكمه هو القتل من دون استتابة، فحينئذٍ إن أوجبت الشبهة تغيرًا في الحكم، فهي توجب إسقاط الحد عن المرتد. أمّا أن توجب قبول توبته، ليغدو حالُه حالَ المرتد الملي، فهذا لا دليل عليه. بعبارة أخرى: إنّ الشبهة تبعث على التشكيك في مطلقات الردّة وشمولها لزمن الشبهة، وهذه المطلقات كما هو معلوم، إنّما حكمت بقتل المرتد الفطري دون استتابة. فالشبهة تُسقط حكم القتل، ولا دليل على أنّها تفتح باب التوبة. هذا كله لو أخذنا بما هو المشهور من قتل المرتد الفطري. وأما إذا شككنا في ذلك، كما هو رأي بعض الفقهاء ممّا سيأتي الحديث عنه مفصلًا، فهذا أمر آخر ولا علاقة للشبهة فيه أيضًا.

قد يقال: إنّنا لا نزعم أنّ الشبهة تستوجب قبول توبته، ليقال: إنّه لا وجه لذلك ولا دليل عليه. بل إنّ ما نقوله هو أنّ حكم المرتد الفطري عند مشهور فقهاء الإمامية هو القتل فورًا دون استتابة، والشبهة إنْ أوجبت تبدلًا في حكمه، فإنّ غاية ما تقتضيه هو رفع اليد عن ضرورة المبادرة أو المسارعة إلى قتله إلى حين ارتفاع موجبها. فإذا تمّ تفنيد شبهته، وظلّ مصرًّا على الارتداد فلا موجب لسقوط الحكم بالقتل من رأس. وهذا ما يعني فتح التوبة أمامه، تمامًا كما هو الحال في المرتد عن ملة.

والجواب: هذا تفسير جيد ومقبول، إلّا أنّه يحتاج إلى توجيه، وليس له من توجيه إلّا ما ذكرناه من أنّ مطلقات قتل المرتد الفطري فورًا ودون استتابة يشك في شمولها لزماننا. والشك كافٍ لإسقاط الاستدلال عمومًا وفي مقامنا خصوصًا. ووجه الخصوصية فيما نحن فيه، أنّ المورد من موارد الدماء، وهي مورد لأصالة الاحتياط بناءً على تماميتها، مضافًا إلى ما ورد من ضرورة درء الحدود بالشبهات، وسيأتي بيان هاتين القاعدتين لاحقًا.

هل مطلقات حد الردّة شاملة لزماننا؟

ويبقى أنّه ما هو الوجه للتشكيك في شمول مطلقات حدّ الردّة تحديدًا لمثل زماننا مع أنّ الشريعة لم تأتِ لزمان دون زمان؟

والجواب: إنّ إطلاق النص وشموله لفرد غير معروف، زمن صدوره ـ أي النص ـ، وإن كان هو المشهور والمعروف بين الفقهاء، إلّا أنّ ذلك فيما لو كانت القضيّة المستجدة من سنخ القضايا المطروحة في زمن صدور النص. أمّا لو لم تتحد القضيتان سنخًا، أو على الأقل لم تثبت وحدتهما السنخية، فيشكل التمسك بالإطلاق، وما نحن فيه ـ أعني الردّة في عصر الشبهات ـ إن لم يدع تغايره سنخًا مع الردّة في زمن سطوع الحجة فلا أقل من أنّه يشك في وحدتهما السنخية، ومع الشك في اندراج فرد تحت الإطلاق أو العموم، لا يبقى مجال للتمسك بالإطلاق، لأنّه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية؛ وما يشكل فارقًا بين الردّة في زماننا والردّة في الزمن السابق هو أحد أمور:

الأول: إنّ الارتداد آنذاك كان مجرد حالات فردية، ولم يشكّل ظاهرة عامة. باستثناء ما حصل بعد وفاته (ص) من حركة الردّة المعروفة. بيد أنّ تلك الرّدة كانت ردّة على النظام، وتمردًا على القوانين الإسلامية أكثر مما كانت ردّة فكريّة بحتة. ولا ريب في مشروعية مواجهة حركة كهذه، بينما حديثنا عن حالات ارتداد تكاد تشكِّل ما

يشبه الظاهرة، كما هو الحال في ظاهرة انتشار الإلحاد الشيوعي في عالمنا الإسلامي في العقود الماضية، أو في ظاهرة الاعتراض على الإسلام كردة فعل على ممارسات بعض رموزه وقادته، كما جاء في كلام السيد الكلبيكاني الآنف، وهذا ما نلحظه في هذه الأيام، حيث يحكى عن «ظاهرة» إلحاد في أوساط الشباب الجامعي المسلم في العديد من البلدان الإسلامية، وربما كان في الحديث عن ذلك شيء من المبالغة، إلا أنّ حالات الإلحاد موجودة، وهي قد نشأت كردة فعل على بعض الممارسات التي تقوم بها بعض الجماعات التكفيرية، بالإضافة إلى عجز الخطاب الإسلامي عن مواجهة المستجدات.

الثاني: إنّ تلك الروايات الناصّة على قتل المرتد، صادرة في زمنٍ يتّسم بسطوع الحجة وقوة البرهان، وتوفر النبع الصافي للثقافة الإسلامية، وبضعف الباطل ووسائل انتشاره. بخلاف زماننا الذي انعكست فيه الأمور، حيث عمّت الشبهات وانتشر الباطل، وتعددت وسائل الإضلال، كما وغاب الإمام المعصوم، طبقًا لاعتقاد الشيعة الإمامية. واختلاف الحالين يبعث ـ على الأقل ـ على التأمل في الإطلاقات المذكورة، والتشكيك في شمولها لمقامنا، الأمر الذي يحول دون التمسك بها، والرجوع إلى أصالة الاحتياط في الدماء على فرض تماميتها، وقاعدة درء الحدود بالشبهات.

إنّ هذه الخصوصيات الفارقة بين زماننا وزمن نزول النص، بضميمة ما قدمناه من أنّ حدّ الردّة لم يُشَرَّع بهدف الانتقام من العباد، وإنّما يَسْتَهْدِفُ مصلحتهم وحماية عقيدتهم، توجبان رفع اليد عن إقامة الحد في مثل حالتنا المذكورة والمفترضة.

الثالث: أنّ روايات الارتداد قد أُخذ فيها قيد الجحود، وهو ما لا يتصف به معظم أصحاب الشبهات، ممن لا ينطلقون في مواقفهم أو اعتراضاتهم من عناد، بل هم في الغالب طلاب حقيقة.

ومما يعزز التشكيك في الإطلاق المذكور في نصوص الرّدة، أنّ روايات الارتداد ـ كما سنلاحظ لاحقًا ـ كانت في غالبيتها إجابات على أسئلة واستفتاءات طرحها بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام عليهم، من واقع حياتهم ومعاناتهم، ولم تكن مبادرات شخصية من الأئمة عليهم السلام في إعطاء قواعد كلية.

المقارنة بالسرقة في عام المجاعة

ويمكننا القول: إنّ حكم الارتداد في عصر الشبهة، كحكم السرقة في عام المجاعة. فإنّ المعروف أنّ المجاعة العامة توجب سقوط حد السرقة، لما ورد في الروايات عن

الأئمة عليهم السلام: «**لا يقطع السارق في سنة المحل**» أو في «**أيام المجاعة**» أو «**سنة مجدبة**»[(1)]. وهذا ما أفتى به مشهور الفقهاء[(2)]، وإن استشكل فيه بعض الفقهاء المعاصرين[(3)]، وهو موجود في فقه السنة أيضًا، وأفتى به كثير من فقهائهم، استنادًا إلى ما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: «لا قطع في عام المجاعة أو السنة»[(4)].

أجل، هناك كلام بين الفقهاء في صورة ما لو كان العامُ عامَ مجاعةٍ، لكنَّ الطعام كان مقدورًا لبعض الناس، إمّا لتوفر المال لديهم للشراء، أو لغير ذلك من الأسباب. فهل يُحكم بسقوط الحد والحال هذه، تمسكًا بعموم النص، أو أنّه لا يسقط كما نقل عن الشافعي؟

قال الشيخ الطوسي: «روى أصحابنا أنّ السارق إذا سرق عام المجاعة لا قطع عليه ولم يفُصِّلوا، وقال الشافعي: إنْ كان الطعام موجودًا مقدورًا، ولكنْ بالثمن الغالي فعليه القطع، وإنْ كان القوت متعذرًا لا يقدر عليه فَسَرَق سارقٌ طعامًا فلا قطع، دليلنا: ما رواه أصحابنا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «**لا قطع في عام مجاعة**»، وروى ذلك عن عمر أنه قال: «**لا قطع في عام مجاعة، ولا قطع في عام السنة، ولم يفصلوا**»[(5)].

والاستشهاد بذلك ـ أي سقوط حد السرقة في عام المجاعة ـ لما نحن فيه، يقوم على دعوى أنّ المجاعة العامة إذا أوجبت سقوط حدّ السرقة، فإنّ الشبهات العامة يفترض أن تكون موجبة لسقوط حد الارتداد.

والجواب التقليدي الذي يُسجَّل على هذا الكلام: إنّ قياس ما نحن فيه على حد السرقة غير صحيح؛ لأنّ القياس في حدّ ذاته ليس مصدرًا للتشريع ولا دليل على حجيته، بل الدليل قائم على عدم حجيته، وفقًا لما هو المعروف لدى مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وبكلمة ثانية: إنّ ثمّة دليلًا على سقوط حدّ القطع في عام المجاعة، بيد أنّ هذا الدليل غير متوفر في مقامنا، بل إنّ النصوص الدالة على قتل المرتد مطلقة وشاملة لعصر الشبهات.

---

(1) راجع: **وسائل الشيعة** ج28 ص290، الباب25 من أبواب **حد السرقة**.

(2) انظر: **الوسيلة** لابن حمزة ص418، **شرح اللمعة** ج9 ص236، و**جواهر الكلام** ج41 ص507، وقد أفاد السيد الخوئي أن لا خلاف ظاهر في ذلك، انظر: **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص287.

(3) **منهاج الصالحين** للشيخ إسحاق الفياض ج3 ص300.

(4) **المجموع** للنووي ج20 ص95، ولكن الألباني في **إرواء الغليل** قال: في قول عمر: لا قطع في عام سنة ضعيف.

(5) **الخلاف** ج5 ص432ـ 433.

ولنا أن نعلق على ما جاء في آخر الجواب، من إطلاق نصوص قتل المرتد لعصر الشبهة، فنقول: إنّ دعوى الإطلاق المذكورة محل تأمل كما عرفت.

تجميد إقامة الحد

وختامًا لهذا البحث، نطرح السؤال التالي: هل يمكن ـ وبصرف النظر عما تقدّم ـ تجميد إقامة الحد لبعض الظروف الاستثنائية أو العناوين الثانوية؟

فلو شخّص الإمام والحاكم الشرعي وجود مصلحة بتجميد تطبيق الحد، بلحاظ بعض العناوين الثانوية الطارئة. كما لو فرض أنّ تنفيذه يستدعي تأليب الناس ـ بما في ذلك بعض المسلمين ـ ضد الإسلام وتشويه صورته، وإبرازه بشكل مغاير لحقيقته. أفلا يمكن والحال هذه أن يصار إلى تجميد الحدّ مؤقتًا، ريثما يتم تثقيف الأمة وتهيئتها، وإقناعها ـ على نحو العموم وليس إقناع كل فرد من أفرادها، لأن ذلك بعيد الحصول إن لم يكن محالًا بحسب العادة ـ بجدوائية وضرورة النظام الجنائي الإسلامي؟

والجواب: إنّه ربما يُستدل على إمكانية تجميد الحدود في بعض الحالات، وإيقاف تنفيذها بوجهين:

أولًا: ما ورد في صحيحة ضريس الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**لا يعفي عن الحدود التي لله دون الإمام، فأمّا ما كان من حق الناس في حدٍّ فلا بأس بأن يعفي عنه دون الإمام**»(1)، فقد دلّت الرواية على أنّ للإمام أن يُصدر عفوًا عن الحدود التي تمثل انتهاكًا لحق الله تعالى، ومنها حدّ الردّة، دون الحدود التي تمثل اعتداءً على الناس وتجاوزًا لحقوقهم، فهذه لا يملك الإمام أمر العفو عنها، لأنّها حق لأصحابها.

ثانيًا: إنّ الحدود إنّما شُرِّعت للمصلحة العامة ودفعًا للفساد ـ كما مرّ في كلام سابقًا ـ فإذا أدّت إقامتها إلى عكس ذلك، فيكون تجميدها أجدى من تطبيقها. ولو أخذنا حد الرّدة مثلًا، فإنّا نراه يهدف ـ فيما هو معروف ـ إلى حفظ عقيدة الجماعة المسلمة. فلو كانت إقامته تستدعي ارتداد البعض عن الإسلام وشكّهم فيه، فيكون تطبيقه منافيًا للغرض من تشريعه. وإننا نستوحي ذلك مما ورد في معتبرة غياث بن إبراهيم، عن الإمام الصادق عليه السلام عن علي عليه السلام أنّه قال: «**لا أقيم على رجل حدًّا بأرض العدو حتى**

(1) **وسائل الشيعة** ج28 ص40، الباب18 من أبواب **مقدمات الحدود وأحكامه العامة**، الحديث1.

يخرج منها مخافة أن تحمله الحَميّة فيلحق بالعدو»[1]، فقد دلّت على أنّ تطبيق الحدّ من قبيل حدّ الزنا أو السرقة أو غيرهما من الحدود مشروط بأن لا يخشى معه من التحاق الشخص بالعدو، وهو ما يتلازم عادة مع ارتداده عن الإسلام، ولا يبعد أن يستفاد منها قاعدة عامة، وهي أنّ إقامة الحد مشروطة بأن لا تترتب مفسدة أكبر من مفسدة تجميده.

وفي الحديث عن رسول الله (ص): «**لا تقطع الأيدي في الغزو**»[2].

وفي معتبرة أبي مريم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: **لا يُقام على أحد حدّ بأرض العدو**»[3].

وهذه الرواية ـ كسابقتها ـ مطلقة، ودلتا على عدم إقامة الحد في أرض العدو سواء خيف من التحاق الشخص بالعدو أو لم يُخف من ذلك. وقد يقال: بأنّ مقتضى قواعد الجمع العرفي هو تقييد إطلاقهما بالرواية الأولى، كما ذكر السيد الخوئي[4]. وفي ضوء ذلك، أفتى رحمه الله بأنّه «لا تجوز إقامة الحد على أحد في أرض العدو، إذا خيف أن تأخذه الحميّة ويلحق بالعدو»[5].

إلّا أنّ السيد أحمد الخونساري اعترض على التقييد المذكور (وكأنّه ناظر في اعتراضه إلى كلام السيد الخوئي) قال: «وقد يقال: إطلاق المعتبرة الأولى (يقصد معتبرة أبي مريم) يقيّد بالثانية (يقصد معتبرة غياث بن إبراهيم)، والأظهر أن يكون ما ذُكر من باب الحكمة، من جهة أنّ المطلق لا بدّ من بقاء الغالب فيه بعد التقييد لا الأقل ولا المساوي»[6].

وخلاصة كلامه: إنّ قوله عليه السلام: «**مخافة أن تحمله الحميّة فيلحق بالعدو**» ليس علة ليدور الحكم مدارها، وهو الأمر الذي يفرض تقييد الرواية المطلقة، وإنما هو حكمة؛ والوجه في ذلك أنه لو كان ذلك علة وألجأتنا إلى التقييد، فإنّه سوف يلزم تخصيص الأكثر، أو مساواة المقيّد للمطلق، على اعتبار أنّ غالب الأفراد الذين يرتدون في أرض

---

(1) **وسائل الشيعة** ج28 ص24، الباب10 من أبواب **مقدمات الحدود**، الحديث2.

(2) **سنن أبي داود** ج3 ص5.

(3) **وسائل الشيعة** ج28 ص24، الباب10 من أبواب **مقدمات الحدود وأحكامه العامة**، الحديث1.

(4) **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص216.

(5) المصدر نفسه.

(6) **جامع المدارك** ج7 ص44.

العدو أو نصفهم سوف يلجؤون إلى العدو ويلتحقون به في حال إقامة الحدّ عليهم هناك، وعليه فلا يبقى تحت المطلق إلّا الفرد النادر!

أقول: لو سلّمنا معه بأنّ الغالبية ستلحق بالعدو، أو ما يساوي العدد الذي لن يلحق، وسلّمنا أيضًا أنّ كلا الأمرين مستهجن عقلائيًّا، إلّا أنّنا نلاحظ على ما أفاده بأنّ الأمر ليس داخلًا في باب الإطلاق والتقييد، لأنّ الروايتين تحكيان كلامًا واحدًا لأمير المؤمنين عليه السلام، ولسنا أمام كلامين، أحدهما عام والآخر خاص، أو أحدهما مطلق والآخر مقيد.

وبناءً على ما تقدم، يتضح ـ من خلال معتبرة غياث بن إبراهيم ـ أنّ مسألة تطبيق الحدود وتنفيذها ليست مسألة تعبدية محضة، ليقال بضرورة الإتيان بها على كل حال؛ بل لا بدّ من ملاحظة العناوين الثانوية، والتداعيات المترتبة على تطبيقها. ومن الطبيعي، أنّ الحاكم كما عليه أن يلاحظ جانب الشخص الذي يقيم عليه الحد وردات فعله، خشية أن ينحاز إلى صف الأعداء أو يرتد عن الإسلام، فإنّ عليه أن يلحظ أيضًا جانب سائر المسلمين وردات فعلهم السلبية على تطبيق الحد، والتي قد تنطلق بفعل الدعاية المضادة للإسلام، وضعف الثقافة الإسلامية في نفوسهم. فإذا كانت الخشية من ارتداد شخص وانحيازه إلى صف الأعداء في حال إقامة الحدود عليه موجبة لتجميد إقامة الحد عليه، فبالأولى أن يكون الخوف من ارتداد جمع من المسلمين موجبًا لتجميد تطبيق بعض الحدود، كحد الرّدة، أو الرجم أو غيرهما.

و**خلاصة القول**: إنّ المسألة تدخل في باب التزاحم، وتنطبق عليها أحكام ذلك الباب من تقديم الأهم على المهم، هذا على فرض تمامية القول بأنّ حكم المرتد في التشريع الإسلامي هو القتل، وهذا ما سوف نبحثه في الفصل التالي.

الفصل الخامس:

في أدلة حد الردّة إثباتًا ونفيًا

- **المحور الأول: القواعد العامة**
  - أصالة الصحة في المعتقد
  - عصمة الدم/ أصالة الاحتياط في الدماء
  - درء الحدود بالشبهات
- **المحور الثاني: الأدلة الخاصة المرجعيّة**
  - النص القرآني
  - حكم العقل
- **المحور الثالث: الأدلة الخاصة غير المرجعيّة**
  - الإجماع ودعوى الضرورة
  - الروايات المثبتة لحكم القتل
  - الروايات المعارضة

إنّ هذا الفصل، هو ـ دون شك ـ أهم فصول الكتاب؛ فمعه ندخل في صلب الموضوع وجوهر البحث، لنستعرض الأدلة الواردة في مسألة قتل المرتد، ونقيّمها سندًا ودلالة، لنخلص في نهاية المطاف إلى تقرير الرأي الفقهي في المسألة.

ومنهجية البحث الفقهي تفرض علينا أن نبدأ أولًا بتأصيل القواعد والأصول العامة في مسألة الدماء، والتي تكون هي المرجع المعتمد ما لم ينهض دليل صالح للتقدم عليها، إما بالتخصيص والتقييد أو بالحكومة، ومن ثمّ ننتقل إلى ملاحظة الأدلة الخاصة الواردة في قضية المرتد، ولا يخفى أنّ الأدلة الخاصة في مسألة الردّة يمكن تصنيفها إلى نوعين أساسيين:

النوع الأول: الأدلة المرجعية، وهي التي تمثّل مرجعًا في حالات التعارض بين النصوص، ويندرج في ذلك صنفان من الأدلة، وهما القرآن الكريم، وحكم العقل القطعي.

النوع الثاني: الأدلة غير المرجعية، وهي تنحصر بالسنة، أكانت سنّة قولية وهي المتمثلة بالروايات، أو فعلية وهي المعبر عنها بالسيرة، ويندرج في هذا النوع الإجماع أيضًا بناءً على ما هو الحق في المقام من عدم كون الإجماع حجة في ذاته وفي عرض الكتاب والسُّنّة، وإنّما هو طريق إلى السُّنّة وكاشف عنها.

والوجه في هذا التنويع واضح، فقد ثبت في محلّه أنّ القرآن هو المرجع الذي يفترض أن يعرض عليه كل التراث الخبري، إمّا عند التعارض بين الأخبار كما يرى المشهور من الفقهاء والأصوليين، أو مطلقًا كما يرى بعض الفقهاء والأصوليين، وستأتي الإشارة إلى ذلك في المحور الثالث عند الحديث عن ضوابط الأخذ بالخبر، وهكذا فإن العقل القطعي يمثل مرجعًا في محاكمة النصوص بناءً على المسلمة القائلة «إنّ النص المخالف لحكم العقل لا بدّ من تأويله أو ردّه»، وأما السنة المنقولة إلينا بواسطة الأخبار أو المنكشفة لنا بالإجماع أو بالسيرة فمع كونها حجة في الجملة لكنها لا تمثل مرجعًا في المحاكمة.

في ضوء ما تقدم سيكون حديثنا في ثلاثة محاور:

المحور الأول: القواعد العامة

المحور الثاني: الأدلة الخاصة المرجعية

المحور الثالث: الأدلة الخاصة غير المرجعيّة.

المحور الأول:

القواعد العامة

وقبل أن ندخل في البحث الاجتهادي، وملاحظة أدلة القول بقتل المرتد وما يعارضها، يتحتّم علينا أن نتطرق إلى بيان القواعد الأساسية، والتي تشكّل مرجعيّة يرجع إليها عند عدم تمامية الدليل. وما يمكن أن يذكر من قواعد عامة في المقام، هو ثلاث:

1 ـ قاعدة أصالة الصحة في المعتقدات.

2 ـ قاعدة عصمة الدم أو أصالة الاحتياط في الدماء.

3 ـ قاعدة درء الحدود بالشبهات.

وفي ما يلي نتطرق إلى هذه القواعد بشيء من التفصيل.

1ـ أصالة الصحة في المعتقدات

وهي أعم وأشمل القواعد الثلاث فيما يتصل ببحثنا، ونستهل الحديث عنها بطرح السؤال التالي: إذا شُكَّ في عقيدة الإنسان المسلم فهل يُحكم بصحتها أو فسادها؟

ولا يخفى أنّ الحكم بالصحة أو الفساد، سوف يترتّب عليه جملة من الأحكام الشرعية المتصلة بالطهارة أو النجاسة وحقن الدم، أو ما إلى ذلك[1].

ولا شك أنّ لقاعدة الصحة عدة أبعاد ومجالات، نشير إليها إجمالًا، مع الحديث بشيء من التفصيل عن البعد العقدي منها، لأنّه المهم في المقام.

الحمل على الأحسن

المجال الأول: هو المجال الأخلاقي، ويُراد بالصحة هنا حسن الظن بالآخرين، واستبعاد

(1) هذا البحث حول أصالة الصحة نُشر منذ سنوات عديدة في **جريدة بينات**، وهو منشور أيضًا على موقع «بينات» الإلكتروني، ولكني بعد مدة من الزمن فوجئت أنّ هذا البحث قد أُدرج من قبل البعض في بعض الكتيبات بالنص الحرفي من دون إشارة إلى مأخذه من قريب أو بعيد.

نية السوء في تفسير أقوالهم وأفعالهم. فكل عمل يقوم به الغير وهو يحمل وجهين: أحدهما يمثل القبح والآخر يمثل الحسن، فيحمل فعله على الوجه الحسن ولو كان احتماله ضعيفًا، ويستبعد احتمال السوء ولو كان قويًّا. وهذا ما يستفاد من دعوة القرآن الكريم إلى اجتناب الظن السيئ بالآخر، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ..﴾[1]. وهذا ما يرمي إليه وبوضوح الحديث المروي عن رسول الله (ص): «**اطلب لأخيك عذرًا فإن لم تجد له عذرًا فالتمس له عذرًا**»[2]، وكذلك الحديث المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءًا وأنت تجد لها في الخير محملًا**»[3].

الصحة المعاملاتية

المجال الثاني: هو مجال المعاملات والعقود كالبيع والإجارة، وكذلك الزواج والطلاق وغير ذلك. فلو شُكَّ في صحة زواج فلان، واستجماعه للشرائط، يُبنى على الصحة، ويتمّ ترتيب آثارها إلّا إذا ثبت الفساد.. ولو احتمل أنّ شراء فلان لبيته أو مزرعته كان في إطار عقد فاسد، يُبنى على الصحة أيضًا، ويُحكم تاليًا بجواز الشراء منه، وهكذا... والمدرك الأساس لقاعدة الصحة في بعدها المعاملاتي، هو سيرة العقلاء على اختلاف مللهم ونحلهم، بل لو لم تكن هذه القاعدة معتبرة لأوجب ذلك اختلال النظام.

والفارق بين الصحة في المجال الأخلاقي والمجال المعاملاتي، أنّ الصحيح في المجال الأول يقع في مقابل القبيح، بينما في المجال الثاني يقع الصحيح في مقابل الفاسد.

الصحّة في الاعتقاد

المجال الثالث: هو المجال الاعتقادي، فهل يمكن الحمل على الصحّة في الاعتقادات؟

أقول: إنّ من يُشكُّ في صحة عقيدته، تارة لا يُعرف عن عقيدته شيء، ويدور الأمر بين إسلامه وكفره. وتارة أخرى يعرف أنّه على ظاهر الإسلام، لكن يصدر عنه ما قد يعتبر منافيًا للإسلام، الأمر الذي يبعث على الشك في صحة عقيدته، وإليك بيان حكم هذين النحوين:

---

(1) سورة الحجرات، الآية 12.

(2) **الخصال** للصدوق ص622.

(3) **الكافي** ج2 ص392.

حكم النحو الثاني: ونبدأ ببيان حكم النحو الثاني من الشك: فلو شكّ أنّ عقيدة فلان ممّن هو على ظاهر الإسلام، أو تولد من مسلمين ـ مثلًا ـ، صحيحةٌ أم فاسدة، وأنّه مؤمنٌ فعلًا بالله، وأنّ محمدًا رسوله، وأنّ العباد يبعثون ويحشرون، أو أنّه لا يؤمن بذلك كلّه أو بعضه، فماذا يحكم عليه؟

ولا بدّ من إلفات النظر، إلى أنّ الحكم بفساد العقيدة له مخاطر جمّة، ومضاعفات خطيرة؛ لأنّ هذا الحكم قد يستتبع حكمًا بارتداده وإهدار دمه، أو حكمًا بضلاله وانحرافه، وهو ما قد يؤدّي إلى محاصرته وعزله اجتماعيًّا. كما أنّ للحكم بفساد العقيدة آثارًا شرعيّة كثيرةً، سواء على مستوى الأحوال الشخصيّة كالزواج والميراث، أو على المستويات الأخرى كتولّيه بعض المناصب والمهام، من قبيل الإمامة أو الشهادة أو نحو ذلك.

بالعودة إلى حكم هذا النحو من الشك نقول: إنّ هذا النحو له صورتان:

الصورة الأولى: أن يصدر عن المكلف كلام أو فعل، لا يبعث سوى على الاحتمال والشك في صحة معتقده.

والظاهر أنّه لا مجال إلّا للحمل على الصحة في هذه الصورة ما دام الشخص على ظاهر الإسلام، ولم يظهر منه ما ينافي ذلك قولًا أو فعلًا. وقد جرت سيرة المسلمين على تصحيح اعتقاد من يدّعي الإسلام حتّى يُعلم الخلاف، ولا يطالب ببرهان يثبت إسلامه[1].

الصورة الثانية: أن يصدر عن المكلف كلام أو فعل ظاهر فيما ينافي الإسلام، لكنه قابل للتأويل والتوجيه والحمل على بعض المحامل التي لا تنافي العقيدة. وفي هذه الصورة، ربما يقال: إنه لا بدّ من أن يؤخذ بالظاهر، ويحكم بفساد العقيدة ظاهرًا، ولا يلجأ إلى التأويل، لأننا ـ كما نُقل عن بعض العلماء ـ «لسنا مأمورين بالتأويل إلّا في آيات القرآن الكريم وأخبار النبي (ص) وآله الأطهار عليهم السلام، وإلّا فإنّ كل كافر إذا تكلّم بكلمة الكفر، فإنّه لا محالة يوجد [لديه] تأويل»[2] معين لها.

أقول: إنّ الأخذ بالظواهر هو ما استقرت عليه سيرة العقلاء، ولذا فلا مفرّ من الالتزام به في المقام، والأخذ بظاهر ما دل على الارتداد بهدف ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على ذلك. أجل، لو أنّ الشخص ادّعى أنّ ظاهر كلامه غير مراد له تُقبل دعواه في

(1) **البجنوردي**، السيد محمد حسن (ت 1395هـ)، **القواعد الفقهية**، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمد حسن الدرايتي، نشر الهادي، قم ـ إيران، ط1، 1419هـ، ج1، ص311.

(2) التنكابني، الميرزا محمد بن سليمان، **قصص العلماء**، مصدر سابق، ص72.

=

إسقاط الحد عنه؛ لأنّ «الاحتمالات المخالفة للأصول والظواهر، وإن لم تكن معتنى بها من حيث هي، ولكن دعواها مع إمكان صحتها مسموعة، ولذا قد يطالب مدّعيها بالبينة، فهي في باب الحدود، توجب الشبهة الدارئة للحد على الأصح»[1]، وسيأتي توضيح ذلك في القاعدة التالية. وهكذا لو كان في البين بعض القرائن الباعثة على الشك في إرادة ظاهر الكلام في الكفر، فإنّ ذلك لا يشكّل شبهةً دارئةً للحد فحسب، بل لا يبعد حينئذٍ القول بعدم حجية الظاهر في الحكم بفساد العقيدة، مع ما يعنيه ذلك من ترتيب أحكام الكفر على الشخص الذي صدر عنه الكلام المذكور.

ولعلّ هذا ما حدا بجملةٍ من الفقهاء إلى رفض الاعتماد على النصوص الكتبية في الحكم بفساد العقيدة، لعدم حجيّتها[2]، بسبب تطرّق أكثر من احتمال إليها، كاحتمال التزوير، أو الخطأ التعبيري، أو الطباعي، أو احتمال الترميز من قبل المصنّف. كما هو الحال في أشعار العرفاء الظاهرة في وحدة الوجود، فإنّ «طريقة الشعراء جرت على هذا المنوال، بأن يؤتى بهذه الكلمات وأمثالها في الشعر، ليزيّن نظمه، ويدخل عليه المحسِّنات البديعية الشعرية، كما أنّهم غالبًا يذكرون في أوائل قصائدهم محبوبًا خياليًّا، ثمّ يدخلون بعد ذلك إلى المطلب، كما في قصيدة: لأمّ عمرو باللوى مربع»[3].

هذا ولكنّ الإنصاف، أنّ القول بعدم حجيّة النصوص الكتبيّة، لا مجال للأخذ به على إطلاقه. فقد اعتاد العقلاء التعبير عن معتقداتهم، وقناعاتهم الفكرية وغيرها من خلال الكتابة، كما أنّ سيرتهم جارية على اعتماد الكتابة في العقود، والمعاملات الخطيرة، والمواثيق والعهود السياسية وغيرها، دون أن نجد نكيرًا لدى المشرّع أو رفضًا لهذه السيرة. بل إنّ النبي(ص) قد اتخذ كتابًا للوحي، وراسل ملوك العالم في زمانه من خلال الرسائل الكتبيّة، ودعاهم إلى الإسلام. وهكذا، فإنّ الأئمة عليهم السلام ولا سيما أمير المؤمنين عليه السلام قد كاتبوا وراسلوا عمالهم ووكلاءهم. وهذا نهج البلاغة بين أيدينا، وهو يشتمل على عشرات الرسائل والكتب، التي بعثها علي عليه السلام إلى عماله أو غيرهم.

---

(1) الهمداني، آغا رضا (ت 1322هـ)، **مصباح الفقيه**، إيران، طبعة حجرية، 1318هـ، ج2، القسم الثّاني، ص622.

(2) التنكابني، **قصص العلماء**، مصدر سابق، ص316ـ317.

(3) المصدر نفسه، ص407، والقصيدة من إنشاد السيد الحميري، انظر: **المرزباني**، محمد بن عمران (ت385هـ)، **أخبار السيد الحميري**؛ تحقيق: محمد هادي الأميني، شركة الكتبي، بيروت ـ لبنان، ط2، 1965هـ، ص159.

ولهذا فإنّ الرسائل والوصايا، والإقرارت والمؤلفات الكتبيّة، تعتبر حجة على أصحابها ما دامت مأمونة من العبث والتزوير. وعليه، فعندما يسجل الشخص عقيدته في كتاب، وتثبت النسبة إليه، فلنا أن نحتج به عليه ونلزمه به.

هذا كله، حكم النحو الثاني من الشك في صحة العقيدة أو فسادها.

و**الخلاصة**: إنّ من شك في عقيدته وأنّها صحيحة أم فاسدة، وهو مسلم أو متولد من مسلميْن، فإذا كان مصدر الشك هو كلام أو فعل يحتمل فيه الكفر، فهنا لا يؤخذ بالاحتمال ويُبنى على صحة اعتقاده.

بينما إذا كان منشأ الشك هو كلام ظاهر ظهورًا بيّنًا لا لبس فيه بالكفر، فهنا لا يجب علينا تأويل كلامه وحمله على الاحتمال الصحيح، بل يُحكم بكفره بحسب ظاهر. ودون فرق بين كون الكلام منطوقًا أو مكتوبًا ولكن لو ادعى أنّ هذا ظاهر كلامه ليس مرادًا له فهذا يكفي في درء الحدّ عنه.

حكم النحو الأول

أما النحو الأول، وهو الشك في صحة عقيدة من لم يثبت انتماؤه إلى الإسلام أصلًا، ولم يُعرف عن عقيدته شيء، وشك أنه مسلم أو كافر، مؤمن أو ملحد؛ وهنا تارة تكون الدار التي يقطنها الشخص غير إسلامية أو لم يثبت إسلامها، وأخرى تكون دارًا إسلامية:

أ- أمّا إذا لم تكن الدار التي يسكنها والبلاد التي يعيش فيها هي دار المسلمين، فلا مجال لأصالة الصحة في تصحيح العقيدة، كما لا وجود لأصل آخر يثبت به الإسلام. إلّا أن يتمسك بأصل الفطرة، القاضي بأنّ كل إنسان يولد على فطرة الإسلام، استنادًا إلى ما ورد في الحديث النبوي الشريف «**ما من مولود إلّا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**»[1]، إلاّ أنّ هذا الأصل ليس تامًّا، كما حققنا ذلك في محل آخر[2].

ب- وأمّا إذا كانت الدار هي دار المسلمين، فثمة وجه قريب للحكم بصحة العقيدة،

(1) **صحيح البخاري** ج2 ص98، وفي روايات الأئمة من أهل البيت عليهم السلام ورد الحديث هكذا: «**كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة بأنّ الله عزّ وجل خالقه..**» (انظر: **التوحيد للصدوق** ص331، و**الكافي** للكليني ج2 ص13).

(2) وذلك في كتاب «**أصول الاجتهاد الكلامي**»، (تحت الطبع).

استنادًا إلى جريان سيرة المتشرعة على ذلك. وقد ذهب بعض الأعلام إلى جواز الحكم «بإسلام كلّ من شكّ في إسلامه وإن لم يدّع الإسلام إذا كان في دار الإيمان، والوجه في ذلك: استقرار سيرة المسلمين على إجراء أحكام الإسلام على كلّ من كان في بلاد الإسلام من دون فحصٍ عن مذهبه، حتّى يقوم دليلٌ على فساده»[1]. والمرجّح أنّ نظره إلى صورة كثرة المسلمين من الناحية العددية في بلدٍ ما. وأمّا البلاد المختلطة إلى حدّ المناصفة، أو ما هو قريبٌ من ذلك، فيشكل الأمر في البناء على إسلام من يشكّ في إسلامه فيها، والسيرة المشار إليها لم تجر على ذلك.

وفي ضوء ما تقدّم، لو أنّ شخصًا ذبح حيوانًا مأكول اللحم، وشككنا في حليّة الأكل بسبب شكّنا في صحّة اعتقاد الذابح، فيحكم بحليّة الأكل ما دام الذابح على ظاهر الإسلام، أو ادّعى ذلك، ويُحمل اعتقاده على الصحّة، ولا يلزم الفحص عن تفاصيل معتقده، ولا اختباره بالسؤال ونحوه.

وخلاصة الكلام في النحو الثاني: إنّ من لم تعرف عقيدته السابقة، إنّما يحكم بإسلامه إذا كان يعيش في بلاد غالب أهلها من المسلمين.

2ـ أصالة الاحتياط وعصمة الدماء

والقاعدة الثانية التي تشكِّل مرجعًا في حالات الشك في حكم المرتد وعدم تمامية الدليل على الحكم، هي قاعدة عصمة الدماء وحرمتها، مع صرف النظر عن هوية أصحابها المذهبية والدينية. فالنفس الإنسانية بما هي نفس إنسانية، ومع غض النظر عن أي اعتبار آخر، مصونة في شرع الله ومحترمة في دينه، لدرجة أنّ قتل إنسان واحد يعادل ـ عند الله ـ قتل البشرية جمعاء، كما أنَّ إحياءها يعادل إحياء البشر جميعًا، قال تعالى: ﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾[2]، وتبقى إباحة القتل في بعض الموارد استثناءً تفرضه بعض الضرورات الإنسانية والمصالح النوعية كما في حالة الدفاع عن النفس، أو القصاص أو غيرهما.

---

(1) الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، **القواعد الفقهية**، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قم ـ إيران، ط3، 1411هـ، ج1، ص155.

(2) سورة المائدة، الآية: 32.

وأصالة احترام الإنسان في دمه وماله وعرضه، قد حققناها في مجال آخر[1]. وذكرنا هناك، أنّ الصحيح ـ فيما نراه ـ هو أن يكون الإنسان (وليس خصوص الإنسان المسلم) محترم الدم والعرض والمال إلّا ما خرج بالدليل. وذلك خلافًا لما هو ظاهر مشهور الفقهاء، من أنّ الأصل هو احترام المسلم دون غيره، إلّا ما أخرجه الدليل كالذمي أو نحوه.

ومما يبرهن ويكشف عن الحساسية الإسلامية البالغة إزاء الدماء والنفوس، ما نراه في النصوص الإسلامية من تحذيرات شديدة اللهجة بشأن الإقدام على كل ما يؤدي إلى سفكها والإعانة على انتهاكها، ولو بشطر كلمة أو واسطة بعيدة، ففي الحديث عن الإمام الباقر عليه السلام: «**إن الرجل ليأتي يوم القيامة ومعه قدر محجمة من دم، فيقول: والله ما قتلت ولا شركت في دم، فيقال له: بل ذَكَرْتَ عبدي فلانًا فترقّى ذلك حتى قُتل فأصابك من دمه**»[2].

وعن أحدهما (الباقر أو الصادق عليه السلام) قال: «**أُتي رسول الله (ص) فقيل له: يا رسول الله قتيل في جهينة! فقام رسول الله (ص) يمشي حتى انتهى إلى مسجدهم، فقال: قتيل بين المسلمين لا يدرى من قتله! والذي بعثني بالحق لو أنّ أهل السماء شركوا في دم امرئ مسلم ورضوا به لأكبّهم الله على مناخرهم في النار**»[3].

وانطلاقًا من هاتين الروايتين وأمثالهما، أسّس الفقهاء قاعدة خاصة في باب النفوس هي قاعدة الاحتياط، خلافًا لسائر الأبواب التي تحكمها قاعدة الإباحة ـ ومفاد الاحتياط: أنّ أدنى شبهة كفيلة بعصمة الدم واحترامه، والابتعاد عن سفكه وإزهاقه.

وهذا الأصل أو المبدأ، هو المرجع الذي يلزم التمسك به في كل مورد، لا يتم فيه الدليل على جواز القتل. وقد اعتمد الفقهاء على هذا الأصل في كثير من الموارد، ورفعوا الحد استنادًا إليه. فعلى سبيل المثال، ذهب بعض الفقهاء إلى أنّه إذا أقيم الحد مرتين على الشخص، يقتل في الثالثة، استنادًا إلى بعض الروايات الصحيحة، ومنها: صحيحة سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قال رسول الله (ص) من شرب**

---

(1) انظر: **العقل التكفيري قراءة في المنهج الإقصائي** ص 103.

(2) **الكافي** ج7 ص273.

(3) المصدر نفسه.

الخمر فاجلدوه، فإنْ عاد فاجلدوه فإنْ عاد فاقتلوه»[1] ونحوها غيرها[2]. إلّا أنّ هناك رواية نبوية مرسلة تقول إنّه يقتل في الرابعة. وقد أفتى بها الشيخ الطوسي، ومال بعض الفقهاء إلى رأي الشيخ هذا؛ لأنّه وعلى الرغم من إرسال الرواية وصحة روايات القول الأول، فإنّه يكفي لترجيح القول الثاني موافقته لأصالة الاحتياط في الدماء..[3] بينما ذهب آخرون إلى أنه يقتل في الثالثة، لضعف الرواية، «وأما الاحتياط في الدماء، فإنَه ليس هنا مورد للاحتياط بعد ورود تلك الأخبار الكثيرة..»[4].

ولا يهمنا في المقام تحقيق الكلام في هذه المسألة، بقدر ما أردنا الإلفات إلى انتشار الأخذ بقاعدة الاحتياط في الدماء لدى الفقهاء.

3ـ درء الحدود بالشبهات:

والقاعدة الثالثة: هي قاعدة درء الحدود بالشبهات، مما ورد في الحديث عن رسول الله (ص)، قال فيما روي عنه: «**ادرأوا الحدود بالشبهات**»[5]. ورواه الصدوق في المقنع عن أمير المؤمنين عليه السلام[6] وحديثنا في هذه القاعدة يدور في عدة محاور، على النحو التالي:

أـ المعنى الإجمالي

إنّ مفاد القاعدة إجمالًا، هو أنّ إقامة الحد والعقوبة على العمل الجنائي، لا تجوز مع حصول الشبهة. سواء كانت الشبهة حكميّة أو موضوعية[7][*]، عن تقصير أو قصور،

(1) **الكافي** ج7 ص218 الحديث 3.

(2) المصدر نفسه الحديث 1ـ 2ـ 4ـ 5.

(3) **جامع المدارك** للخونساري ج7 ص129.

(4) السيد الكلبيكاني، **تقريرات الحدود والتعزيرات** ص328.

(5) **من لا يحضره الفقيه** ج4 ص74، و**كنز العمال** ج5 ص309.

(6) **المقنع** ص437.

(7)(*) الشبهة الحكمية هي التي يكون متعلق الشك فيها حكم من الأحكام الشرعية الكلية، أمّا الشبهة الموضوعية فهي التي يكون متعلق الشك فيها هو في اندراج هذا المصداق أو ذاك تحت موضوع الحكم الشرعي، فلو أخذنا مثال «أكل لحم الأرانب» وموقف الشريعة منه، فهنا تارة يشك في الحكم بمعنى أنه لا يدري أنّ أكل لحمه حلال أم حرام، وتارة أخرى يثبت لنا بالدليل حرمة لحم الأرانب، ولكن لا ندري أنّ اللحم الذي بين أيدينا هو هل لحم أرنب ـ مثلًا ـ ليحرم أكله أم لحم بقر ليحل أكله، فالنحو الأول هو الشك في الحكم، والثاني هو الشك في الموضوع.

كما في القتل شبهة. وسواءً حصل الاشتباه للشخص الذي ارتكب ما يوجب حدًّا من الحدود، أو حصل ذلك للفقيه أو القاضي: إما لوجود شك لديه في المعطيات القضائية، أو لدخول عنصر جديد يبعث على الشك في الحكم رغم تمامية الأدلة، ففي ذلك كله يُرفع الحد ويُدرأ[1].

ب ـ تطبيقات القاعدة

وأمثلة القاعدة عديدة، ومنتشرة في الكتب الفقهية، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها:

1 ـ عدم قبول الشهادة على الشهادة في الحدود، «للشبهة الدارئة، مضافًا إلى بعض الروايات»[2].

2 ـ سقوط حد الزنا عمن وطأ الجارية، إذا كان شريكًا في ملكيتها، لكنه ادعى حلية الوطء[3].

3 ـ عدم شمول حدّ الردّة وهو القتل للخنثى[4].

4 ـ رفع الحد عن المشهود عليه فيما لو تراجع الشهود بعد إصدار الحكم، وقبل الاستيفاء[5]. وإن كان بعض الفقهاء يرفضون إسقاط الحد في هذه الحالة، ومنهم السيد الخوئي ﵀.

5 ـ سقوط حدّ الردّة في بعض الحالات. يقول الفقيه رضا الهمداني عند حديثه عن مستحلّ ترك الصلاة: «إنْ ادعى ـ أي المستحل ـ الشبهة المحتملة في حقه، لقرب عهده بالإسلام أو سكناه في بادية يمكن في حقه عدم علم وجوبها دُرئ عنه الحدّ؛ لأنّ الحدود تدرأ بالشبهات. بل وكذا لو ادعى النسيان في إخباره عن الاستحلال، أو الغفلة، أو تأويل الصلاة بالنافلة، أو غير ذلك من الدعاوى المخالفة للظاهر، فإنّ الاحتمالات المخالفة للأصول والظواهر وإن لم تكن معتنى بها من حيث هي، ولكن دعواها مع إمكان صحتها مسموعة، ولذا قد يطالب مدعيها بالبينة، فهي في باب الحدود توجب الشبهة الدارئة للحد على الأصح»[6].

---

(1) راجع **المبسوط** ج3 ص66، و**الطهارة** للسيد الخوئي ج6 ص467، و**رياض المسائل** ج10 ص319.

(2) **مسالك الإفهام** ج14 ص270.

(3) **السرائر** ج2 ص 351.

(4) **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية** ج8 ص31.

(5) **المبسوط** ج8 ص244.

(6) **مصباح الفقيه** ج2 ص622.

ومن ذلك أيضًا: ما لو أظهر شخص الكفر، ثم ادعى أنه كان مكرهًا. فقد أفاد الفقهاء أنه يسقط عنه الحد (حد الرّدة)؛ لأنّ الحدود تدرأ بالشبهات. وكذا لو ادعت المرأة الإكراه على الزنا، إلى غير ذلك من الأمثلة والموارد.

ولا يهمني في هذا المقام إمكانية النقاش في هذه الموارد، لأنّنا لسنا بصدد تبنيها، وإنّما ذكرناها للتدليل على انتشار العمل بقاعدة الدرء بين الفقهاء.

ج- مستند القاعدة

غير خفي، أنّ المستند الرئيس لهذه القاعدة، هو الرواية النبوية المشهورة «**ادرأوا الحدود بالشبهات**». واللافت أنه في الوقت الذي ادعى العلامة صاحب الرياض تواتر الرواية، فإنّ السيد الخوئي رحمه الله رماها بالإرسال، وأنّه لا أصل لها، مستغربًا دعوى تواترها[1].

لكنْ مما يهوّن الخطب في أمر السند، هو وجود عدة قرائن تبعث على الاطمئنان بصدور الرواية:

القرينة الأولى: إنّ الرواية هي من المراسيل الجزمية، أي أوردها الصدوق وكذا الشيخ الطوسي[2]، بصيغة «قال رسول الله (ص)»، مما يدل على جزمهما بصدور الحديث عنه (ص). وهناك اتجاه فقهي يرى حجية المراسيل الجزمية[3]، ومع أنّنا لا نرى

(1) **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص168.

(2) **الخلاف** ج1 ص253.

(3) ذهب إلى هذا الاتجاه السيد الخميني رحمه الله قال في كتاب الخلل في الصلاة تعليقًا على بعض الروايات المرسلة: «نعم قد أرسلها الصدوق بقوله، قال الصادق عليه السلام: «ومرسلاته كذلك معتمدة»، وقال رحمه الله: في **كتاب الرسائل**،ج1 ص287» وإرسال مثل الصدوق بنحو الجزم وأنه قال الصادق عليه السلام كذا.. يسلك الرواية عندي في مسلك الموثقات، فإنّه بمنـزلة توثيق رواتها»، ونحوه ما في الرسائل أيضًا،ج1،ص288، ونحوه ما في **كتاب الطهارة**، ج1 ص47، قال رحمه الله: «فإنّ هذا النحو من الإرسال والنسبة إلى الصادق عليه السلام على نحو الجزم من مثل الصدوق لا يصح إلّا مع علمه بصدور الرواية، ومعلوم من طريقته أنّ النسبة ليس من الاجتهاد، فهو إما اتكل على مرسلة ابن أبي عمير فحكمه يوجب الوثوق بها، وإمّا جزم بصدورها مستقلًا وهو لا يقصر عن توثيق الوسائط بالنظر إلى طريقته»، هذا ولكن السيد الخوئي يرفض هذه النظرية، يقول تعليقًا على بعض الروايات: «وفيه: ضعف السند بالإرسال، وإن كان ظاهر كلام الصدوق ثبوت كلام الصادق عليه السلام عنده، ولذا يقول: قال الصادق عليه السلام، ولو لم يكن كلامه عليه السلام ثابتًا عنده لم ينسب الخبر إليه صريحًا، بل قال: روي، ونحو ذلك، ولكن مع ذلك لا نتمكن من الحكم بحجية المرسلة لسقوط الوسائط بينه وبين الإمام عليه السلام، ولعله رحمه الله بنى =

حجية المراسيل الجزمية، إلّا أنّ الإرسال على نحو الجزم يشكل قرينة تصلح للتأييد. وإذا ما ضُمَّ إليها قرائن أخرى، فقد يحصل الوثوق النوعي[1][*] بصدور الحديث عن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام.

القرينة الثانية: إنّ الرواية المشهورة مروية عن علي عليه السلام في بعض نسخ عهده إلى مالك الأشتر، حيث قال له: «وادرأ الحدود بالشبهات»[2]. إلاّ أنّ هذه العبارة غير موجودة في نسخة النهج المتداولة[3]، أجل روى الشيخ الصدوق في المقنع عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «ادرأوا الحدود بالشبهات»[4].

القرينة الثالثة: اشتهارها بين الأصحاب وعمل المشهور بها، ولا سيّما ممن لا يعمل بأخبار الآحاد كابن إدريس الحلي رحمه الله[5]. وعَمَلُ المشهور وإنْ لم يصلح لجبر السند عند كثيرين، لكنه يصلح للتأييد بلا ريب، خصوصًا عند القائلين بحجية الخبر الموثوق.

القرينة الرابعة: وجود مضمونها في العديد من الروايات، من قبيل ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في مصادر الفريقين؛ فقد رَوَى الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**إذا كان في الحدّ لعلّ أو عسى فالحدّ معطل**»[6]، والرواية من المراسيل الجزمية أيضًا، وروى السنة هذا الحديث عن علي عليه السلام، كما رووه عن ابن عباس[7].

ونحو ذلك ما روى عن رسول الله (ص): «**ادرأوا الحدود عن المسلمين ما**

= على أصالة العدالة التي لا نعتمد عليها، فمجرد الثبوت عند الصدوق لا يجدي في الحجية»، راجع المعتمد في **شرح العروة** ج2 ص267، وراجع المصدر نفسه ج2 ص346، وأيضًا **كتاب الصلاة** ج3 ص243، وهكذا فإنّ السيد السيستاني يرفض التفرقة المذكورة بين المراسيل الجزمية وغيرها، مؤيدًا رأيه بأنّ الصدوق قد شهد في مقدمة كتابه بصحة جميع رواياته دون تفرقة، وعليه فتعبيره تارة بـ«قال الصادق» وأخرى بـ«روي عنه» ليس إلّا تفننًا في التعبير انظر: **قاعدة لا ضرر** ص87.

(1)(*) الوثوق إمّا أن يكون نوعيًّا أو شخصيًّا، والوثوق الشخصي لا يخضع لمعايير عقلائية وعامة، وإنّما تدخل فيه الانطباعات الشخصية، وأمّا الوثوق النوعي فهو ينطلق من قرائن عامة لو توفّرت لأي عاقل لأفادته الوثوق.

(2) **تحف العقول** ص128.

(3) كما التفت إليه المحمودي في **نهج السعادة** ج5 ص66.

(4) **مستدرك الوسائل** ج18 ص26.

(5) **السرائر** ج2 ص535.

(6) **من لا يحضره الفقيه** ج ص5.

(7) انظر: **إرواء الغليل** للألباني ج8 ص31، و**المغني** لابن قدامة وغير ذلك من المصادر.

استطعتم، فإن كان له مخرج فخلّوا سبيله، فإنّ الإمام لئن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»[1].

القرينة الخامسة: إنّ مفاد القاعدة ومضمونها عقلائي، وهذا ما يشكل قرينةً إيجابية لصالح هذه القاعدة، على اعتبار أنّ نظام العقوبات مبني على أسس عقلائية ولا يراد منه التشفي من المتجاوزين للقانون ولا الانتقام منهم، وإنّما يرمي إلى تحقيق مصلحة العباد وإرساء العدل وتحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع، ولذا فمن غير المقبول عقلائيًّا أن تتم إقامة الحدود وتطبيق العقوبة المنصوص عليها في القانون قبل التثبت من استحقاق الشخص لذلك، لأنّ ذلك لا مبرر له وهو مظنة أن يُظلم العباد من خلال القانون، مع أنّه يستهدف رفع الظلم عنهم كما قلنا، على أنّ مضمون القاعدة متسالم عليه عند الفقهاء، باعتراف جمع منهم، بمن فيهم السيد الخوئي نفسه[2]، وقال الشيخ الطوسي: «إنّ الحدود موضوعة على أنّها تدرأ بالشبهات»[3]. وقال الشهيد الثاني وصاحب الجواهر: «إنّ الحدود مبنية على التخفيف»[4].

ويلاحظ ذلك ـ أعني بناء الشريعة على التخفيف في الحدود ـ في تشدد الإسلام في وسائل إثبات الحدود، مما يصل إلى حد الصعوبة البالغة في إثبات بعض موجباتها، كما في الزنا. وهكذا شروط إثبات السرقة وغيرها. وقد روي عنه (ص): «**ادفعوا الحدود عن عباد الله ما وجدتم له مدفعًا**»[5]، ومن الواضح أنّ صعوبة الإثبات سوف تخفف من إقامة الحد وتطبيقه.

ويلاحظ في هذا المجال أيضًا تلاقي المسلمين على اختلاف مذاهبهم على القاعدة؛ ولذا انتشر الاستدلال بها في كتب السنة بشكل مكثف، كما هو الحال في كتب الشيعة ومصادرهم الفقهية. ولو أضفنا إلى ذلك كله سهولة الشريعة وسماحتها، مما عبّر عنه الحديث النبوي: «**بعثت بالحنيفية السمحة**»[6] فسوف تغدو قاعدة «درء الحدود بالشبهات» صحيحة، ولا غبار عليها. وهذا يشهد لصوابية الفكرة القائلة: إنّ هدف الحدود في الإسلام هو الردع، وليس الانتقام والتشفي؛ ولذا تشدد في النظرية، ولكنه

(1) **سنن الترمذي** ج2 ص439، وقد استدل به الشهيد الثاني في **المسالك** ج14 ص391.

(2) انظر: **كتاب الصوم** من تقريرات بحثه ص11.

(3) **الخلاف** ج5 ص36.

(4) **مسالك الأفهام** ج5 ص258، **جواهر الكلام** ج41 ص157.

(5) **كنز العمال** ج5 ص309.

(6) **وسائل الشيعة** ج8 ص117، الباب 14 من أبواب بقية الصلوات المندوبة، الحديث 1.

تساهل في تطبيق العقوبة. وذلك عندما أكثر من الشروط والقيود التي يصعب توافرها، لإثبات الجناية أو الجنحة، ومعلوم أنّ الشيء كلما كثرت قيوده قلّ وجوده.

د ـ ما المراد بالحد؟

بعد الفراغ من أنّ القاعدة هي من القواعد المنصوصة، كما لا يبعد، استنادًا إلى ما تقدم، يقع الكلام في تحديد المراد بالشبهة الدارئة للحدود. فإنّ هناك حالات متيقن أنّها مصاديق للقاعدة، وهناك حالات ربما يقع فيها الاختلاف بين الفقهاء. ونحن نشير إلى بعض الصور التي يمكن تطبيق القاعدة فيها، ولكن بداية لا بدّ أن نشير إلى أنّ «الحدّ» في الرواية يراد به مطلق العقوبة التي توضع على مخالفة القوانين الشرعية، سواء كانت في الاصطلاح حدودًا أو تعزيرات.

ولو أصرّ شخص على أنّ «الحدّ» في الرواية يراد به المعنى الاصطلاحي للحد، المقابل للتعزير، فلا يبعد إلغاء الخصوصية عن «الحد» وإلحاق التعزير به، لوحدة المناط؛ فإنّ المدار في رفع الحد في موارد الشبهة، هو الابتعاد قدر المستطاع عن محاسبة الناس، ومعاقبتهم وتجريمهم على أساس غير محكم، وذلك في حالة وجود الشبهات والاحتمالات، وهذا المناط يشترك فيه الحد والتعزير، والله العالم.

هـ ـ ما المراد بالشبهة؟

وبالعودة إلى تحديد الشبهة، فإنّ بإمكاننا أن نذكر عدة صور، نحدد على ضوئها ما يدخل في مفهوم الشبهة، وما يخرج عنها:

الصورة الأولى: في حالة عدم نهوض دليل معتبر على قتل المرتد أو رجم الزاني، إما لتكافؤ الأدلة، أو لقصورها، أو للشك في إطلاقها لزماننا ـ كما أسلفنا في الحديث عن حصول الشك في شمول الإطلاق لزمن الشبهة، أو لحالة عدم وجود دولة إسلامية أو حاكم إسلامي مبسوط اليد ـ إنّه في مثل ذلك لا يمكن إقامة الحد؛ وذلك لوجود الشبهة الدارئة. بل حتى لو لم تكن قاعدة «درء الحدود بالشبهة» بأيدينا، لرفعنا الحدَّ في هذه الصورة، لعدم تمامية دليله. والأصل عدم ولايتنا على إقامة الحدود ومعاقبة الناس إلّا بدليل معتبر.

وفي المقابل، فإنّه لو قام عندنا دليل معتبر على الحد، فلا يبقى محل للشبهة، وبالتالي لا مجال ولا مورد للقاعدة. وبعبارة أخرى: إنّ قيام الدليل المعتبر يكون رافعًا لموضوع القاعدة، تمامًا كما يكون رافعًا لموضوع دليل القرعة مثلًا.

أجل يبقى الكلام، أنّه ما هو الدليل المعتبر الذي بموجبه نرفع اليد عن قاعدة الدرء المذكورة، وهل أنّ خبر الواحد ـ على سبيل المثال ـ هو دليل معتبر في مقامنا، أو أنّه لا يكتفى في قضايا الحدود والدماء بأخبار الآحاد؟ وهذا ما سوف نتعرض له لاحقًا.

الصورة الثانية: لو فرض نهوض دليل على الحد، لكنّ المكلف لجهله أو شبهته ارتكب ما يوجب الحد، فهل يقام عليه الحد أم لا؟

أقول: إنّ المكلف تارةً يكون جاهلًا جهلًا مركبًا، سواء كان جهله بالحكم أو بالموضوع. وأخرى يكون جهله بسيطًا، والجاهل البسيط تارة يكون ظانًّا وأخرى يكون شاكًا، وإليك تفصيل هذه الحالات:

الحالة الأولى: وهي حالة ما إذا كان المسلم جاهلًا جهلًا مركبًا[(1)(*)]، ولا ريب في رفع الحد (في سائر الحدود غير الردّة) عنه في هذه الحالة، فالجهل شبهة دارئة للحد بالإجماع، وهو القدر المتيقن للشبهة. والجاهل تارةً يكون جاهلًا بالحكم، وأخرى بالموضوع. والجهل بالحكم وكذا الجهل بالموضوع يُعَدَّان شبهةً دارئةً في معظم الحدود. فشارب الخمر ـ مثلًا ـ إذا كان جاهلًا بحرمة شربه (شبهة حكمية) لقرب عهده بالإسلام، أو كان جاهلًا بأنّ المائع الذي يتناوله هو خمر، ومعتقدًا أنّه عصير عنبي (شبهة موضوعية)، لا يُطبَّق عليه حدّ شرب الخمر[(2)].

هذا في سائر الحدود، فماذا عن حد الردّة؟

أقول: تارة يكون المكلف جاهلًا بالموضوع، وأخرى بالحكم:

أولًا: فلو أنّ المسلم ارتد عن الإسلام جاهلًا بالموضوع دون الحكم، بمعنى أنّه تلفظ بكلام كفرٍ، أو قام بعملٍ يُمَثِّلُ ارتدادًا، جاهلًا بأنّه كذلك (أي بكون الكلام هو

---

(1)(*) الجهل إمّا بسيط أو مركب، والجهل البسيط هو الذي يكون صاحبه جاهلاً وهو يعلم أنّه جاهل، وأما الجهل المركب، فهو الذي يكون صاحبه جاهلًا ولا يدري أنّه جاهل، بل يعتقد أنّه عالم.

(2) يقول السيد الخوئي ﵀ في حد شرب الخمر: «إذا شربه أحد عن جهل بحكمه ولو تقصيرًا لم يُحدّ، لأن الحدود تدرأ بالشبهات»، انظر: **الطهارة** ج6 ص467. ويقول صاحب الرياض السيد علي الطباطبائي: «ويسقط الحد عنه (المكلف) لو كان جاهلًا بالحكم أو الموضوع، للشبهة الدارئة»، انظر: **رياض المسائل**، ج10، ص319. ويقول الشيخ الطوسي: «إذا غصب جارية فوطأها الغاصب، لم يَخْلُ من ثلاثة أحوال: إمّا أن يكونا جاهلين بالتحريم... فإنْ كانا جاهلين، لقرب عهدهما بالإسلام، أو لبعدهما عن بلاد الإسلام، ويعتقدون الملك بالمغصوب، فإنّ الوطء لم يكن حرامًا ولا حدَّ عليهما، لقوله ﵇: «**ادرأوا الحدود بالشبهات**..»، انظر: **المبسوط** ج3 ص66.

كلام كفر)، فلا ريب في عدم ردته، وأنّ جهله يُعَدُّ شبهة دارئة. وعلى سبيل المثال، لو قيل بأن استحلال الحرام موجب للكفر، كما يرى جمعٌ من الفقهاء، فلو أنّ مسلمًا كان عالمًا بحرمة الارتداد، لكنه ولقرب عهده بالإسلام أَكَلَ الربا أو لَعِبَ بالقمار مستحلًا لذلك، بسبب جهله بالحرمة، فلا يحكم بارتداده، لأنّ جهله شبهة دارئة.

ثانيًا: أمّا لو فرض أنّ المكلّف كان جاهلًا بالحكم رأسًا، فهو لا يعرف بحرمة الارتداد عن الإسلام، فضلًا عن عقوبة الردّة، ثم إنه ارتد فهل يسقط عنه الحدّ؟

و**الجواب**: حيث إنّ الحد بشكل عام هو عقوبة على ارتكاب أمرٍ محرم، فلا يبعد القول بسقوط الحد عنه بجهله بحرمة الارتداد؛ لأنّ عقوبة الجاهل غير مبررة عقلًا ولا نقلًا، فالجهل بالحكم ـ إذن ـ عذرٌ، وفي الحدّ الأدنى، فإنّه يعتبر شبهة دارئة للحدّ.

أجل، لا بدّ من التفريق بين حد الردّة وغيره من الحدود، كحد شرب الخمر أو الزنا أو القذف. ففي سائر الحدود، حيث إنّ موجباتها أعمالٌ متصرمة ومنقضية، فإذا ارتكبها المكلف جاهلًا بحرمتها، فيسقط عنه الحد ما لم يرتكبها مجددًا بعد علمه. وأمّا في حدّ الردّة، فحيث إنّ موجبه وهو الردّة قابل للاستمرار في كثير من الأحيان، ما دام الإنسان حيًّا، فإذا ارتد المكلف جاهلًا، فإنّ جهله يعتبر شبهة، فلا يعاقب على ما صدر منه؛ لكن بمجرد اطلاعه على الأمر وإبلاغه بأنّ ما صدر منه هو أمر محرم، وأنّ عليه العودة إلى الإسلام، فإذا أصرّ بعدها على رفض العودة فلن يبقى له عذر لارتفاع الجهل. والنتيجة الطبيعية لذلك أنّ المرتد الفطري في هذه الحالة يغدو بحكم المرتد الملي في قبول توبته.

ولا يمكن التمسك بإطلاقات (إطلاق الروايات) حدّ الردّة للقول: إنّ المرتد يقتل مطلقًا وفي كل الأحوال، عالمًا كان أو جاهلًا. والوجه في ذلك، أنّ قاعدة «درء الحدود بالشبهات» حاكمة[(1)(*)] على المطلقات المذكورة، وناظرة إليها، فإنّ قوله (ص): «**الحدود تدرأ بالشبهات**»، يَفْتَرِضُ أنّ ثمة حدًّا جعلته الشريعة على بعض المخالفات، وأنّ الشبهة توجب رفع ذلك الحدّ.

(1)(*) الحكومة مصطلح أصولي يراد به تصرف أحد الدليلين تصرفًا تعبديًّا في موضوع الدليل الآخر بالتوسعة أو التضييق ومثاله: أن يقال في نص «يجب الحج على المستطيع»، ويقال في نص آخر: «المدين ليس مستطيعًا» فالنص الأول يوجب الحج على موضوع محدد وهو المستطيع، والنص الثاني ينفي صفة المستطيع عن المدين، فيؤخذ بالثاني ويسمى «حاكمًا» ويسمى الدليل الأول «محكومًا»، انظر: **دروس في علم الأصول** للشهيد الصدر، الحلقة الأولى، مبحث التعارض.

الحالة الثانية: وهي ما إذا كان المكلف جاهلًا جهلًا بسيطًا، وهذا تارةً يكون ظانًّا بالحكم وأخرى شاكًّا:

أولًا: فإنْ كان ظانًّا بالحليّة، فأكل الربا ـ مثلًا ـ وهو يظنّ أنّه يأكل حلالًا (بناءً على كفر المستحل)، أو ارتد عن الإسلام وهو يظن أنّ ذلك مسموح به وغير محرم، فهل يعتبر ظنّه هذا شبهة دارئة للحدّ؟

الظاهر أنّ الأمر كذلك، وفاقًا لما ذكره جمعٌ من الفقهاء، منهم الشهيد الثاني حيث أفاد بأنّه لو تزوج الشخص أُمَّه أو امرأة محصنة ظانًّا الحل، لقرب عهده من المجوسية ونحوها من مللِ الكفر، أو سكناه في بادية بعيدة عن أحكام الدين، فلا حدّ عليه، للشبهة، والحدود تدرأ بالشبهات[1]، ونُقل عن صاحب الرياض في بيان ملاك الشبهة: أنه ما أوجب ظن الإباحة[2].

ويشهد لصدق الشبهة في هذه الصورة ـ مضافًا إلى فهم ذلك عرفًا من مفهوم الشبهة نفسه ـ: الحديث المروي عن علي عليه السلام: «**إذا كان في الحد لعلّ أو عسى فالحدُّ معطل**». هذا كله فيما لو كان ظانًّا.

ثانيًا: أمّا لو كان شاكًّا، بمعنى أنّه يحتمل حرمة الردّة ويحتمل جوازها مع تكافؤ الاحتمالين، فهل يعتبر شكه شبهة؟

الظاهر أن حكمه كحكم الظان، وللتوجيه عينه.

ثالثًا: ويظهر من الشهيد الثاني كفاية الوهم[3](*) في درء الحد، قال رحمه الله في حدّ الزنى: «ضابط الشبهة المسقطة للحد توهم الفاعل أو المفعول أنّ ذلك الفعل سائغٌ له، لعموم «**ادرأوا الحدود بالشبهات**»[4].

لكن كلامه هذا قد وقع موردًا للإشكال من صاحب الجواهر[5]. وسيتضح ما فيه من خلل فيما يأتي.

---

(1) **الروضة البهية** ج9 ص30.

(2) **الدر المنضود** ج1 ص31.

(3)(*) الوهم هو أضعف مراتب الإدراك، وهو ما يقابل الظن، فالظن والوهم متعاكسان، فإذا توهمت مضمون الخبر بنسبة 15٪ فأنت تظن بعدمه بنسبة 85٪.

(4) **مسالك الأفهام** ج14 ص329.

(5) راجع: **جواهر الكلام** ج41 ص262.

والخلاصة: إنّ الشبهة التي تدفع الحد تتحقق في الجهل المركب، وكذلك تتحقق في الجهل البسيط في كل مراتبه، وإن كان في صورة الوهم كلام سيتضح لاحقًا.

و ـ الشبهة وكفاية الاحتمال الواقعي:

ثم إنّه قد وقع البحث بينهم، أنّ الشبهة الدارئة للحد، هل هي الاحتمال الواقعي فقط، أم لا بدّ من حصول الاشتباه واقعًا وظاهرًا؟

ذهب السيد الخوئي إلى أنّ «الشبهات» في الحديث لا يراد بها الاحتمال الواقعي؛ لأنّ الشبهة الواقعية محتملة في أكثر المعاصي ذات الحدود، من الزنا وشرب الخمر والسرقة وغير ذلك. فإذا رأينا شخصًا يشرب الخمر ـ مثلًا ـ أو يزني أو يفعل غير ذلك مما يوجب الحد، واحتملنا أنّه معذور في الواقع، فإذا رفعنا عنه الحد فلن يبقى إلّا موارد قليلة تقام فيها الحدود؛ ولذا رأى ﷺ أنّ المراد بالشبهة: الشبهة واقعًا وظاهرًا، وعليه ففي كل مورد يتوفر فيه حجة على الحكم فلا يسقط الحد والحال هذه وذلك لعدم وجود شبهة في البين[1].

وانطلاقًا من ذلك، رفض السيد الخوئي ما جاء في المثال المتقدم سابقًا، من رفع الحدّ عمّن ادعى الإكراه على النطق بكلمة الكفر وذلك لأنّه لا شبهة في هذا المقام، «لتحقق ما يوجب الارتداد وجدانًا، والمانع ـ وهو الإكراه ـ مدفوع بالأصل»[2]، وقريبٌ منه ما ذكره السيد الكلبيكاني[3]. والإشكال نفسه أورده على ما لو تراجع أحد الشهود بعد إصدار الحكم، فلم يقبل بسقوط الحد بسبب تراجعه، لأنّه «لا شبهة في المقام بعد حكم الحاكم وعدم جواز نقضه»[4]. وأما لو ادعت المرأة الإكراه على الزنا، فقد قبل السيد الخوئي قولها، لا لأنّ «الحدود تدرأ بالشبهة»، بل لوجود رواية صحيحة في المقام، وهي رواية عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إنّ عليًّا أُتي بامرأة مع رجل فجر بها، فقالت: استكرهني والله يا أمير المؤمنين فدرأ عنها الحد**»[5].

هذا، ولكن يمكن القول: إنّه لا مانع من الالتزام بدرء الحد بمطلق الشبهة، لكن

(1) **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص154 و**محاضرات في المواريث** ص 192.
(2) **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص 323.
(3) **الشهادات** ج1 ص 412.
(4) **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص153.
(5) **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص171.

لا بمجرد طروء الشبهة كاحتمالٍ واقعي تجريدي، بل فيما لو كان الاحتمال ذا منشأ عقلائي في عالم الإثبات، وإن لم يَرْقَ إلى درجة الحجة. والوجه في ذلك أنه مع وجود احتمال معتد به من هذا القبيل، فلا يبعد القول حينئذ بعدم حجيّة الحكم الظاهري. وذلك من قبيل تراجع الشهود قبل تنفيذ الحكم أو ادعاء الإكراه على القتل أو الزنا مع وجود مؤشرات تساعد على صحة ادعائه، وما ورد في صحيحة أبي عبيدة المتقدمة عن أبي جعفر عليه السلام (والتي تضمنت إسقاط علي عليه السلام للحدّ عن المرأة التي ادعت الإكراه على الزنا) هو شاهد على ما نقول، ولا خصوصية فيها للزنا بحسب الفهم العرفي، بل يمكن القول: بإمكان شمول الشبهة الدارئة لكل حالات احتمال الشبهة، تمسكًا بإطلاق «**ادرأوا الحدود بالشبهات**»، ومن استشكل في الأمر ـ كالسيد الخوئي ـ لم يستشكل من جهة عدم دلالة الحديث على العموم، بل من جهة عدم تمامية الحديث سندًا، لكنك قد عرفت أنّه يمكن الوثوق بصدوره.

ويؤيد هذا التعميم أنّ الشبهة بالمعنى المتقدم، إن لم توجب سقوط الحدّ، فلنا أن نسأل: ما الذي أضافته قاعدة درء الحدود بالشبهة إذن؟! إنّ كلام السيد الخوئي وغيره حول عدم كفاية الشبهة في درء الحدّ، ما دام لدينا حكم ظاهري من عموم أو إطلاق، سيلزم منه إلغاء خصوصية هذه القاعدة وعدم الحاجة إليها أصلًا، لأنّه إما أن يوجد دليل ظاهري يثبت الحدّ أو لا يوجد، فإن وجد دليل من هذا القبيل فلا مجال بنظر السيد وغيره لقاعدة «درء الحدّ بالشبهة»، وإن لم يوجد دليل كذلك فلا ضرورة ولا حاجة حينئذٍ إلى قاعدة «درء الحدود بالشبهات»، لأنّ عدم وجود الدليل المثبت للحدّ كافٍ لعدم ثبوت الحدّ، فعدم الوجود هو كوجدان العدم، وعليه فلنا أن نسأل: ما الذي أضافته القاعدة؟ من الواضح أنّه ـ بناءً على رأي السيد الخوئي ـ لن يبقى إلا القليل من الموارد لتندرج في نطاق القاعدة.

إن **قلت**: ولو أننا عممنا القاعدة وقلنا بشمولها لموارد الشبهات المقترنة بوجود الحجة الظاهرية، فهذا لازمه عدم بقاء شيء تحت إطلاقات أدلة الحدود.

قلت: إنّ ما يبقى داخلًا تحت إطلاقات الحد أو عموماته، هو صورة ما لو كانت الاحتمالات المعارضة للطرق الظاهرية ضعيفة وموهونة، وموارد هذه الصورة ليست نادرة، كما أنّ من الطبيعي أن يدخل تحتها ـ أعني الإطلاقات والعمومات ـ صورة انتفاء الاحتمال المعارض.

المحور الثاني:

الأدلة الخاصة المرجعية

بعد أن اتضحت القواعد العامة التي تشكل مرجعًا في المقام، يفترض بنا أن نلاحظ الأدلة الخاصة التي يمكن الاستناد إليها في الفتوى بقتل المرتد أو عدم قتله، وسوف نحرص على استعراض كافة النصوص الخاصة أو العامة الواردة في هذا الشأن، أو التي تطل على مسألتنا بشكل أو بآخر، وسيكون حديثنا في هذا المحور وهو المحور الثاني منصبًا على استنطاق الأدلة المرجعية، وهي القرآن الكريم، وحكم العقل . بينما سيكون حديثنا في المحور الثالث منصبًا على استنطاق الأدلة غير المرجعية، وهي الروايات والإجماع.

والأدلة المرجعية في المقام نطرحها عبر مرحلتين:

المرحلة الأولى: القرآن أولًا

غير خافٍ أنّ القرآن الكريم هو المصدر الرئيس للثقافة الإسلامية، والمرجع الأساس في قضايا العقيدة والشريعة، كما المفاهيم والأخلاق الإسلامية. وفوق ذلك، هو المصفاة المهمة والأساسية للسُّنّة النبوية. على اعتبار أنّ السُّنّة تعرضت لعمليات دسٍّ وتحريفٍ، كما وأصابها التشويه غير المقصود نتيجة عوامل تاريخية عديدة، مما جعلها بحاجة إلى تنقية وغربلة لمعرفة صحيحها من سقيمها، وغثها من سمينها. والقرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، هو أهم المصافي التي لا بدّ أن تعرض الروايات عليه، أو حتى لو لم تكن متعارضة فيما بينها، فيؤخذ بما كان منسجمًا منها مع مضمون الكتاب وروحه، ويرفض ما سواه كما سيأتي توضيح هذا الأمر لاحقًا.

وفي ضوء ذلك، كان لا بدّ من استنطاق الكتاب والرجوع إليه أولًا، قبل الروايات. ليس على قاعدة «حسبنا كتاب الله» التي أخذ بها بعض السلف وبعض حداثويي الخلف؛

لأنّنا نرفض هذه القاعدة ونعتقد بحجية السنة ومرجعيتها، بالإضافة إلى مرجعية القرآن الكريم، وقد أكد القرآن نفسه على مرجعيتها. وإنّما جاء ذلك (الرجوع إلى القرآن أولًا) انسجامًا مع المنهجيّة الصحيحة في عمليّة الاستدلال، والقائلة بضرورة الرجوع إلى القرآن، واعتباره أمّ الحجج النقلية ومصفاتها الأساسية، كما أسلفنا.

والموقف القرآني من قضية الردّة، يمكن توضيحه من خلال النقاط الأربع التالية:

أولًا: الجو القرآني العام.

ثانيًا: خلو القرآن من الحكم بقتل المرتد.

ثالثًا: هل في القرآن ما ينفي القتل؟

رابعًا: هل في القرآن ما يثبت حدّ الردّة؟

أولًا: الجو القرآني

في النقطة الأولى نشير إلى أنّ الجو القرآني العام فيما يتصل بحرية الرأي واختيار العقيدة، يُعدّ شاهدًا ومؤيدًا على نفي العقوبة الدنيوية للمرتد. فإنّ القرآن يؤكد على مناخ الحرية العقدية، وأنه لا إكراه في الدين، وأنّ مسؤولية تبنّي العقيدة هي مسؤولية شخصية، وأنّ محاسبة الإنسان على عقائده تكون يوم الآخرة، كما أنّ معرفة هذا الجو القرآني تنفع في تشكيل الرؤية القرآنية العامة إزاء قضية المرتد وحكم الإسلام فيه، وهو ما تظهر ثمرته لاحقًا في اعتبار الروايات المؤكدة على قتل المرتد غير متوافقة مع روح القرآن، وفيما يلي نتطرق بالحديث إلى بعض الحقائق القرآنية التي يُستفاد منها في استكشاف الموقف القرآني العام في مسألة الارتداد:

الحقيقة الأولى: إنّ اختلاف الناس في الرؤى والاعتقادات هو أمر تقتضيه طبيعة الإنسان، فيما أراده الله تعالى له بمقتضى مشيئته وحكمته، فالإنسان بمقتضى خلقته مفطور على القبول أو الرفض، على الإيمان أو الكفر، على الطاعة أو العصيان، ولذا تتعد المشارب وتتنوع الأفكار، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[1].

والاختلاف المذكور هو مظهر من مظاهر الرحمة الإلهية، كما يُستفاد من قوله

(1) سورة المائدة، الآية: 48.

تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[1]، وذلك بناءً على أنّ مرجع اسم الإشارة ﴿وَلِذَٰلِكَ﴾ إلى الاختلاف وليس إلى الرحمة، كما لا يبعد، باعتبار أنّ الاختلاف هو محل الكلام الذي سيقت الآية من أجله.

الحقيقة الثانية: إنّ المهمة الأساسيّة للأنبياء والرسل عليهم السلام هي التبشير والإنذار والتذكير والبلاغ والنصح، وليس إجبار الناس وإكراههم على الاستجابة لدعواتهم، فهذا نبي الله نوح عليه السلام يخاطب قومه: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]، ونظير ذلك يرد على لسان نبي الله هود عليه السلام، قال تعالى حكاية عنه: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنَا۠ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾[3]، ويرد أيضًا على لسان نبي الله صالح عليه السلام حيث خاطب قومه: ﴿يَٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّى وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾[4].

والمهمة عينها يُكَلَّف بها خاتم الرسل محمد (ص)، فوظيفته هي:

1 ـ **التذكير**، قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۞ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[5]، وقال سبحانه: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ ۞ سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ ۞ وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى﴾[6]، وقال عزّ وجل: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَآ أَنتَ بِمَلُومٍ ۞ وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[7].

وإذا كان النبي (ص) مذكّرًا، فالقرآن أيضًا هو تذكرة للعباد، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾[8]، ﴿كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذْكِرَةٌ ۞ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ﴾[9].

2 ـ **التبشير والإنـذار**، قال تعالى: ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ ۗ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾[10]، ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ ۗ وَكَانَ ٱلْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِۦ

---

(1) سورة هود، الآيتان: 118 ـ 119.
(2) سورة الأعراف، الآية: 62.
(3) سورة الأعراف، الآية: 68.
(4) سورة الأعراف، الآية: 79.
(5) سورة الغاشية، الآيتان: 21 ـ 22.
(6) سورة الأعلى، الآيات: 9 ـ 11.
(7) سورة الذاريات، الآيتان: 54 ـ 55.
(8) سورة المزمل، الآية: 19.
(9) سورة المدثر، الآيتان: 54 ـ 55.
(10) سورة الإسراء، الآية: 105.

ظَهِيرًا *وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا﴾[1]، والتبشر والإنذار هي مهمة كل الأنبياء عليهم السلام وليست مهمة نبينا محمد (ص) فقط، قال تعالى: ﴿وَمَا نُرۡسِلُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَۖ فَمَنۡ ءَامَنَ وَأَصۡلَحَ فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾[2].

3 ـ **الشهادة على الأمة**، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ رَسُولٗا شَٰهِدًا عَلَيۡكُمۡ كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا﴾[3].

4 ـ **إبلاغ الرسالة**، قال تعالى: ﴿ مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا تَكۡتُمُونَ﴾[4]، ﴿فَهَلۡ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾[5]، وقال سبحانه وتعالى في آية أخرى: ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾[6]، إلى غير ذلك من الآيات التي تنص على أنّ وظيفة النبي (ص) هي التبليغ والدعوة إلى الله ورسالته.

ومن أجمع وأشمل الآيات القرآنية الواردة في تحديد مهام النبي الأكرم (ص) قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا﴾[7].

والملفت هنا أنّ التعبير القرآني عن هذه الحقيقة قد جاء بأدوات الحصر والتوكيد، كما يلاحظ في معظم الآيات المتقدمة. كما أنّ ثمة أمرًا آخر يلفت النظر في المقام، وهو أنّ تحديد مهمة النبي محمد (ص) بذلك لا ينحصر بالآيات النازلة في المرحلة المكية، ليقال: إنّ ذلك من خصوصيات مرحلة الدعوة، بل ويمتد إلى الآيات النازلة في المرحلة المدنية أيضًا حيث بناء الدولة وإرساء القانون، كما نلاحظ في الآية التالية من سورة المائدة، قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحۡذَرُواْۚ فَإِن تَوَلَّيۡتُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾[8].

الحقيقة الثالثة: وإذا كانت حكمة الله تعالى في خلق الإنسان، قد اقتضت أن يكون

(1) سورة الفرقان، الآيتان: 55 ـ 56.
(2) سورة الأنعام، الآية: 48.
(3) سورة المزمل، الآية: 15.
(4) سورة المائدة، الآية: 99.
(5) سورة النحل، الآية: 35.
(6) سورة النحل، الآية: 82.
(7) سورة الأحزاب، الآيتان: 45 ـ 46.
(8) سورة المائدة، الآية: 92.

الاختلاف والتنوع بين الناس في الأفكار والمشارب أمرًا طبيعيًّا، وفقًا للحقيقة الأولى؛ وإذا كانت وظيفة الأنبياء عليهم السلام تكاد تنحصر في التبليغ والإرشاد، وفقًا للحقيقة الثانية؛ فمن الطبيعي أن يترتب على ذلك أن يُترك الإنسان لاختياره ولا يجبر على اختيار دين بعينه. وعدم الإكراه على الدين هو مبدأ تكرّسه النصوص القرآنية بشكل لا لبس فيه، وهو مبدأ تلاقت عليه كل الشرائع السماوية بحسب ما ينقل لنا القرآن الكريم، فمنذ نبي الله نوح عليه السلام كان الردّ على تعنّت قومه وكفرهم برسالته وتكذيبهم له: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَءَاتَىٰنِى رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾[1]. ويستمر الأمر على هذا المنوال مع كافة الأنبياء عليهم السلام، وصولاً إلى النبي الخاتم محمد (ص) في مرحلتيه المكية والمدنية، حيث تنص سورة «الكافرون» المكية على هذا المعنى، وتعبّر عنه بوضوح في قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾[2]، وتبدو هذه الحقيقة واضحة في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[3] وفي قوله سبحانه: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[4] وصولاً إلى قوله تعالى في سورة البقرة المدنية: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾[5].

وإذا كان الإنسان حرًّا في اختياراته فهو المسؤول عنها، وليس لأحدٍ حتى الرسل والأنبياء عليهم السلام استخدام أساليب القمع في سبيل إدخال الناس في الدين، قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[6]، أو قوله تعالى: ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ۖ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾[7].

وقال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾[8].

---

(1) سورة هود، الآية: 28.
(2) سورة الكافرون، الآية: 6.
(3) سورة يونس، الآية: 99.
(4) سورة الكهف، الآية: 29.
(5) سورة البقرة، الآية: 256.
(6) سورة الغاشية، الآيتان: 21 ـ 22.
(7) سورة ق، الآية: 45.
(8) سورة النساء، الآية: 80.

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُواْۗ وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾[1].

إنّ المستفاد من هذه الآيات المباركة، أنّ الله تعالى أراد للناس أن يؤمنوا به وبرسله ويلتزموا شرعه من موقع الاختيار، لا من موقع الإلجاء التكويني ولا الإكراه التشريعي القانوني، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[2].

وفي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام، عن أبيه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**إنّ المسلمين قالوا لرسول الله** (ص)**: لو أكرهت يا رسول الله مَنْ قدرت عليه مِنَ الناس على الإسلام لكثر عددنا وقوينا على عدوّنا، فقال رسول الله** (ص)**: ما كنت لألقى الله عزّ وجلّ ببدعة لم يُحدث إليّ فيها، وما أنا من المتكلفيّن، فأنزل الله تعالى عليه يا محمد** ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ على سبيل الإلجاء والاضطرار في الدنيا، كما يؤمنون عند المعاينة ورؤية البأس في الآخرة، ولو فعلتُ ذلك بهم لم يستحقوا مني ثوابًا ولا مدحًا، ولكن أريد منهم أن يؤمنوا مختارين غير مضطرين، ليستحقوا مني الزلفى والكرامة ودوام الخلود في جنة الخلد ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾..»[3].

الحقيقة الرابعة: وتؤكد طائفة أخرى من الآيات القرآنية، أنّ حساب الناس على اختياراتهم العقائدية الباطلة هو على الله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾[4]، فالله تعالى هو الذي يفصل بين الناس على اختلاف عقائدهم يوم القيامة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ حَقَّ{[5].

ومن الواضح، أنّ الآيات المتقدمة بأجمعها تقرر حقائق تتصل بالجانب العقدي. ففي هذا المجال، يترك الناس واختياراتهم، ويوكل أمر محاسبتهم إلى الله تعالى. وأمّا في الجانب التشريعي الذي يعنى بتنظم حياة الناس ودعوتهم إلى الالتزام بالمقرارت القانونية

(1) سورة الأنعام، الآية: 107.
(2) سورة يونس، الآية: 99.
(3) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام ج2 ص124.
(4) سورة الرعد، الآية: 40.
(5) سورة الحج، الآية: 17.

الشرعية التي تمسّ النظام العام وتعكّر صفو الحياة، فهنا لا مجال لترك الإنسان على هواه، بل لا بدّ من محاسبته ووضع حدٍّ لتجاوزاته وعدوانيته، وهذا ما تنص عليه آيات الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وآيات الحدود والعقوبات، ونظائرها.

ثانيًا: خلو القرآن من الحكم بقتل المرتد

نلاحظ أنّ القرآن الكريم لم يتحدث عن حدّ المرتد وأنه يقتل، بالرغم من أهميّة المسألة وخطورتها وكونها موردًا للابتلاء. وبالرغم من أنّه قد تحدث عن حدود أقل خطورة من حدّ الردّة، كما في حدّي السرقة والزنا، وتحدّث أيضًا عن بعض الحدود التي عقوبتها القتل، كما في حد الحرابة، وتحدث أيضًا عن أنّ عقوبة القاتل هي القتل. هذا مع العلم أيضًا بأنّ القرآن لم يُغفل قضية الردّة، فإنّ العديد من الآيات القرآنية قد تناولت قضية الردّة، مستخدمة لفظ الردّة أحيانًا، أو ما يفيد مفاده أحيانًا أخرى، ومع ذلك فقد تحدثت عن عقوبتها الأخروية وبعض آثارها الوضعية، دون التعرض لعقوبتها الدنيوية.

وإليك بعض الآيات القرآنية الواردة في قضية الرّدة:

1 ـ قال تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾[1].

2 ـ وقال تعالى: ﴿ يَوۡمَ تَبۡيَضُّ وُجُوهٞ وَتَسۡوَدُّ وُجُوهٞۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسۡوَدَّتۡ وُجُوهُهُمۡ أَكَفَرۡتُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ فَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ بِمَا كُنتُمۡ تَكۡفُرُونَ ﴾[2].

3 ـ وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعۡدَ إِيمَٰنِهِمۡ ثُمَّ ٱزۡدَادُواْ كُفۡرٗا لَّن تُقۡبَلَ تَوۡبَتُهُمۡ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ ﴾[3].

4 ـ وقال تعالى: ﴿ كَيۡفَ يَهۡدِي ٱللَّهُ قَوۡمٗا كَفَرُواْ بَعۡدَ إِيمَٰنِهِمۡ وَشَهِدُوٓاْ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقّٞ وَجَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ ﴾[4].

5 ـ وقال تعالى: ﴿ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلۡكُفۡرَ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴾[5].

---

(1) سورة النحل، الآية: 106.
(2) سورة آل عمران، الآية: 106.
(3) سورة آل عمران، الآية: 90.
(4) سورة آل عمران، الآية: 86.
(5) سورة البقرة، الآية: 108.

6ـ وقال سبحانه أيضًا: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[1].

فهذه الآيات وغيرها، ركّزت على عقوبة المرتد في الآخرة، وعلى غضب الله عليه، وضلاله، وعدم قبول توبته، وانتفاء هدايته، والإتيان بخير منه؛ ولكنها لم تتحدث عن قتل المرتد وعقوبته في الدنيا إطلاقًا، مع كون المسألة ملحة ومورد الحاجة ومحل الابتلاء!

والمتأمل في الآيات القرآنية يلحظ أنّ الردّة مثّلت مشكلة حقيقية في صدر الإسلام، إذ إنّ ثمة جهدًا مدروسًا من قبل أعداء الدين عمل على تأليب المسلمين عن دينهم وإخراجهم عنه، قال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَـٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾[2].

وقال سبحانه في آية أخرى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾[3].

وفي آية ثالثة، يقول تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تُطِيعُوا۟ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ كَـٰفِرِينَ﴾[4].

بل إنّ بعض الآيات تدلّ على تحقق الارتداد في زمان النبي (ص) كما في الآية 90 من آل عمران المتقدمة، والتي ذهب بعض المفسرين إلى نزولها في الحارث بن سويد وأحد عشر آخرين ارتدوا عن الإسلام[5].

ونحوها قوله تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُوا۟ وَلَقَدْ قَالُوا۟ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُوا۟ بَعْدَ إِسْلَـٰمِهِمْ وَهَمُّوا۟ بِمَا لَمْ يَنَالُوا۟﴾[6]، فإنّها صريحة في حصول الارتداد من قبل جماعة من المسلمين، وسوف نعود إلى دراسة هذه الآية لاحقًا.

---

(1) سورة المائدة، الآية: 54.
(2) سورة البقرة، الآية: 217.
(3) سورة البقرة، الآية: 109.
(4) سورة آل عمران، الآية: 100، ولاحظ آية 149.
(5) انظر: **مجمع البيان** ج2 ص240.
(6) سورة التوبة، الآية: 74.

وهكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرۡتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدۡبَٰرِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡهُدَى ٱلشَّيۡطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمۡ وَأَمۡلَىٰ لَهُمۡ﴾[1]، فإنّه ظاهر في تحقق الردّة من جماعة من الناس ورجوعهم عن الإسلام بعد اعتناقه. وحَمْلُها على كفار أهل الكتاب، الذين كفروا برسول الله (ص) وقد عرفوه ووجدوا نعته مكتوبًا عندهم[2]، هو خلاف الظاهر، فإنّ موضوع الكلام في الآية هم المرتدون بعد إيمانهم، واليهود لم يؤمنوا حتى يرتدوا[3]، فالأرجح أنّ المراد بهم المنافقون الذين «كانوا يؤمنون عند النبي (ص) ثم يظهرون الكفر فيما بينهم، فتلك ردة منهم»[4].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الآيات المذكورة هي آيات مدنية، وليست مكية ليقال بأنّ عدم التعرض لحدّ الردّة هو أمر طبيعي، انسجامًا مع مقتضيات المرحلة المكية.

إنّ ما تقدم ينبغي التوقف عنده مليًّا، ويبعث على التساؤل: لماذا لم يذكر القرآن الكريم حدّ الردّة وعقوبتها الدنيوية، مع كونها تمثل تحديًا قائمًا بالفعل، وقد تعرض المجتمع الإسلامي لمخاطرها؟ إنّ ذلك وإن كان لا ينفي ثبوت الحد بدليل آخر، إلّا أنّه قد يعزز من احتمال التدبيرية في حدّ المرتد إذا صحّت رواياته، وأنّ الأمر فيه متروك إلى نظر النبي (ص) بصفته قائدًا وحاكمًا لا مبلغًا عن الله تعالى، فإنّ التدبيرية غير محتملة في النصوص القرآنية بخلاف نصوص السنة.

ثالثًا: هل في القرآن ما ينفي القتل؟

وربما يقال: إنّ القرآن الكريم ليس فقط لا دلالة فيه على قتل المرتد، بل إنّه لا يخلو من دلالةٍ أو إشعار بنفي قتله، ويمكن أن يذكر في هذا الصدد عدة آيات:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزۡدَادُواْ كُفۡرٗا لَّمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ وَلَا لِيَهۡدِيَهُمۡ سَبِيلَۢا﴾[5].

فهذه الآية يستفاد منها قبول إسلام المرتدين وتوبتهم، لأنّها أثبتت لهم الإيمان بعد الكفر في قوله: ﴿ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ﴾.

---

(1) سورة محمد، الآية: 25.
(2) **مجمع البيان** ج9 ص174.
(3) **تفسير الميزان** ج18 ص242.
(4) **مجمع البيان** ج9 ص174.
(5) سورة النساء، الآية: 137.

ولكن يمكن الاعتراض على ذلك:

أولًا: إنّ قبول إيمانهم بعد الكفر لا يعني عدم معاقبتهم، ولا سيّما أنّ الآية ليست بصدد البيان من جهة قبول الإيمان، بل هي بصدد بيان أمر آخر، وهو نفي المغفرة والهداية عمن ينقلب من الإيمان إلى الكفر.

وقد يدفع هذا الاعتراض بأنّ قبول الإيمان بعد الكفر والارتـداد، إنّما يكون بالانخراط مجددًا في المجتمع الإسلامي، وإظهار ما يدل على الإيمان حقيقة. وهذا لا يتحقق عادة إلّا بقبول انخراطه، كذلك مما لا معنى له مع كونه محكومًا بالقتل بسبب ردته.

ثانيًا: إنّ ثمة احتمالًا في أن تكون الآية ناظرة إلى جماعة من أهل الكفر أو النفاق ممن يتلونون وينقلبون ـ باستمرار ـ من الإسلام إلى الكفر، بهدف زعزعة إيمان المسلمين، فلا يكون إيمانهم إلّا خداعًا وكذبًا، ويشهد لهذا الاحتمال سياق الآية، فقد أعقبها قوله تعالى: ﴿ بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾[1].

وقد طرح الشيخ الطبرسي ﵀ هذا الاحتمال في تفسير الآية ونسبه إلى القيل. وهو أنّ المراد بهم طائفة من أهل الكتاب أرادوا تشكيك المسلمين بإظهار الكفر بالإسلام، كما تقدم عند قوله: ﴿ءَامِنُواْ بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾[2]، وأضاف نقلًا عن ابن عباس: «دخل في هذه الآية كل منافق كان في عهد النبي (ص)»[3].

وهذا الاعتراض أيضًا يمكن دفعه، وذلك لأنّه لو تمّ استظهار هذا الاحتمال، فهو لا ينفي الاستدلال، بل يمكن القول: إنّه إذا كان هذا الشخص الذي يتحول باستمرار ولأكثر من مرّة من الإسلام إلى الكفر، يُحكم بقبول إيمانه وتوبته؛ فالأولى أن يُقبل إيمان المرتد العادي وتوبته.

وأمّا الرأي الذي يظهر أنّ الطبرسي ﵀ قد اختاره، وهو أنّ المراد بهم: «هم اليهود آمنوا بالتوراة وبموسى ثم كفروا بهما بكفرهم بمحمد (ص)، ﴿ثُمَّ ءَامَنُواْ﴾ بعيسى والإنجيل، يعني: النصارى ﴿ثُمَّ كَفَرُواْ﴾ بهما بكفرهم بمحمد (ص)، ﴿ثُمَّ ٱزْدَادُواْ

(1) سورة النساء، الآية: 138.

(2) سورة آل عمران، الآية: 72.

(3) **جوامع الجامع** ج1 ص452.

كُفۡرٗا ﴾ بكفرهم بالقرآن»[1]، فهو احتمال لا شاهد عليه، بل هو مخالف للظاهر، لأنّ ظاهر الآية هو أنّ الذين تعاقبوا على الكفر ثم الإيمان ثم الكفر هم جماعة بأعيانهم، لا بأوصافهم مع تعدد أشخاصهم، بينما القول المذكور يفترض أنّ من كفر أولًا هو غير مَنْ آمن ثانيًا، وأنّ من آمن ثانيًا هو غير من ازداد بعد ذلك كفرًا، وهذا كما قلنا مخالف لظاهر الآية، كما لا يخفى.

ثالثًا: إنّ الآية حيث إنّها تشير إلى واقعة خارجية، كما يلوح من السياق، ومما ورد في أسباب النزول، فمن الراجح أنّها واردة في الارتداد الملي، وفيه يكون قبول الإيمان بعد الكفر مما لا مانع منه عند المشهور من فقهاء الإمامية، وربما يؤيد ذلك.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿ يَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدۡ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلۡكُفۡرِ وَكَفَرُواْ بَعۡدَ إِسۡلَٰمِهِمۡ وَهَمُّواْ بِمَا لَمۡ يَنَالُواْۚ وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنۡ أَغۡنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضۡلِهِۦۚ فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيۡرٗا لَّهُمۡۖ وَإِن يَتَوَلَّوۡاْ يُعَذِّبۡهُمُ ٱللَّهُ عَذَابًا أَلِيمٗا فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۚ وَمَا لَهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٖ ﴾[2].

بتقريب أنّ قوله تعالى: ﴿فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيۡرٗا لَّهُمۡ ﴾ ظاهرٌ ليس فقط في قبول توبة هؤلاء الجماعة الذين كفروا بعد إسلامهم، بل وفي رفع المؤاخذة والعقاب الدنيوي والأخروي عنهم، وقبولهم في المجتمع الإسلامي، بقرينة المقابلة مع قوله ﴿وَإِن يَتَوَلَّوۡاْ يُعَذِّبۡهُمُ﴾ إلى آخر الآية. أمّا العذاب الدنيوي المشار إليه بقوله: ﴿وَإِن يَتَوَلَّوۡاْ يُعَذِّبۡهُمُ ٱللَّهُ عَذَابًا أَلِيمٗا فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ ﴾، فليس ظاهرًا في الحدّ، بل فُسِّر بالحسرة والهم وسوء الذكر[3]، وهو غير بعيد، بقرينة نسبة العذاب الدنيوي ـ كما الأخروي ـ إلى الله تعالى، مما هو ظاهر بتعرضهم لنوع من العذاب التكويني المباشر، لا مثل عذاب الحدّ الذي هو عقوبة شرعية يطبّقها الحاكم أو المأذون من قبله، وتنسب إلى الله تعالى باعتبار أنّه الآمر بها. ثم حتى لو فسّرنا العقوبة الدنيوية بما يشمل القتل فذلك ليس بسبب ردتهم حصرًا، بل ربما بيّتوا قتل الرسول (ص)، كما يلمح إلى ذلك قوله ﴿وَهَمُّواْ بِمَا لَمۡ يَنَالُواْ ﴾، أو مجموع الأمرين معًا، أعني الردّة وتبييت قتل الرسول (ص).

وإذا كان مورد الآية هو المنافقين، كما يشهد بذلك صدرها، بحلفهم بالله على

---

(1) **جوامع الجامع**، ج1، وهو الرأي المنسوب إلى قتادة، انظر: **التبيان** للشيخ الطوسي ج3 ص359.
(2) سورة التوبة، الآية: 74.
(3) **مجمع البيان** ج5 ص91.

عدم التفوّه بكلمة الكفر، فإنّ ذلك لا يضرّ بصحة الاستدلال شيئًا، فإنّ المنافق يرتد أيضًا بقول كلمة الكفر؛ لأنّه محكوم بالإسلام ظاهرًا.

ويلاحظ على ذلك: أنّه لو سلّمنا بما ذكر في الاستدلال، فغايته أنّ الآية ساكتة عن بيان الحدّ وهو لا يعني انتفاؤه، فيما لو ثبت بدليل آخر. أجل، إنّ الآية المباركة تؤكد ما طرحناه سابقًا، حول خلو القرآن الكريم من أية إشارة إلى حدّ الرّدة، وهو أمر يبعث على التأمل، وربما يعزز من احتمال التدبيرية في حدّ الردّة، كما أسلفنا.

الآية الثالثة: وقد استدل بعضهم[1]، بقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾[2]، بدعوى دلالتها على التخيير بين الإيمان والكفر، وأنّ من حق الانسان أن يختار الدين الذي يقتنع به، حتى لو كان الشخص مسلمًا واختار الكفر.

وربما يعترض على الاستدلال بهذه الآية أنّها دلّت على التخيير في سياق التهديد والوعيد، وهو لا يتنافى مع وجود عقوبة لمن ارتد واختار الكفر. وقد نصّت الآية على عقوبته الأخروية، وليس من الضروري أن يتضمن النص نفسه رادعًا دنيويًّا[3] لمن اختار الكفر. فيكفي أن يثبت ذلك من خارج الآية، وتسكت عنه الآية إما لمعلوميته، أو لأنّ زمن تبليغه لم يأت بعد، أو لأنّها بصدد بيان العقوبة الأخروية فقط، فلا دلالة في الآية على نفي العقوبة الدنيوية، ولا سيّما بملاحظة أنّ قوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن ..﴾ هو بحسب الظاهر من قول الله تعالى، وليس من القول الذي أمر النبي (ص) بأن يقوله للناس[4].

ولكن لقائل أن يقول في رفع الاعتراض المذكور: إنّ سياق التهديد لا يمنع من الاستدلال بالآية، وذلك لأنّ ذكر العقوبة الدنيوية للمرتد ـ لو كانت هذه العقوبة ثابتة في الشريعة ـ أوقع في الردع وأبلغ في التهديد.

ومع ذلك فالإنصاف أنّ الآية لا تصلح دليلًا حاسمًا على نفي العقوبة شرعًا، أجل هي قد تصلح قرينة مؤيدة لنفي العقوبة أو لتدبيريتها، والوجه في عدم صلاحيتها

---

(1) الكاتب المصري سيد القمني في كتابه «**شكرًا ابن لادن**» ص203.

(2) سورة الكهف، الآية: 29.

(3) خلافًا لما ذكره بعضهم، راجع **حرية الاعتقاد في القرآن** لعبد الرحمن حللي ص61.

(4) **الميزان** ج13 ص304.

للاستدلال أنّ عدم ذكر العقوبة أعم من انتفائها شرعًا، إذ ربّما أوكل أمر بيانها إلى السُّنّة الشريفة، ولا سيّما أنّ البيان القرآني نزل تدريجيًّا.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾[1].

ونظير ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْۚ إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةَۢ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ مُجْرِمِينَ﴾[2].

بتقريب أنّ ما جرى مع هؤلاء من الكفر بعد الإيمان هو عمليّة ردّة بامتياز، ومع ذلك لم نجد الآيتين الشريفتين قد أشارتا إلى أنّ حكمهم هو القتل، ولا وجدنا أيضًا أنّ رسول الله (ص) نبّه على ذلك فيما نقل عنه في المصادر التاريخية أو الحديثية. مع أنّ الحديث لا سيما في الآية الثانية هو عن جماعة موجودة خارجًا، كانوا قد آمنوا ثم ارتكبوا ما يوجب الكفر والارتداد عن الدين، فلو كانت عقوبتهم على الارتداد هي القتل لنص عليها في القرآن أو في كلام النبي (ص).

وربما يلاحظ على هذه الاستفادة بأنّ توصيف هذه الجماعة في الآيتين بالنفاق[3](*) يشير إلى أنّ ما ارتكبوه مما يستوجب الكفر لم يكن علنيًّا، ولا أنّهم جاهروا به، وإلّا لما كانوا منافقين. وهذا هو السبب في حقن دمائهم وعدم الحكم بارتدادهم؛ لأنّ الإسلام يتعامل على الظاهر، والمنافق وإن أبطن الكفر فإنّه يُظهر الإسلام، وربما تكون المقابلة ـ في الآيتين ـ بين الكفر والإيمان، وليس بين الكفر والإسلام، مؤيدًا لهذه الملاحظة، على اعتبار أنّه لو كان محل الكلام هو الكافر وليس المنافق فإنّ الأقرب إلى ذلك هو المقابلة بين الإسلام والكفر، وليس بين الإيمان والكفر.

الآية الخامسة: هي قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[4].

وتقريب الاستدلال: إنّ هذه الآية المباركة تعطي قاعدة عامة فيما يتصل بالنفس

(1) سورة المنافقون، الآية: 3.

(2) سورة التوبة، الآية: 66.

(3)(*) أمّا الآية الأولى فلأنّها واردة في وصف المنافقين وكذلك الآية الثانية كما يتضح بملاحظة سياقها.

(4) سورة المائدة، الآية: 32.

البشرية ألا وهي عصمة الدم عند الله تعالى، وذلك من خلال اعتبارها أنّ قتلَ نفسٍ واحدة يعادل قتلَ الناس جميعًا، وأنّ إحياءها يعادل إحياء الناس جميعًا، ثم استثنت الآية موردين يباح فيهما القتل وهما:

المورد الأول: قتلُ نفسٍ بنفس، وهذا ما يعبّر عنه بالقصاص، وقد ورد تأكيد ذلك في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾[1]، وفي آيات أخرى.

المورد الثاني: الفساد في الأرض، وهذا ما ورد في القرآن الكريم أيضًا في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[2].

وأمّا في غير هذين الموردين فيكون القتل محرمًا، بمقتضى دلالة الآية (الآية الخامسة المتقدمة)، لأنّها أشبه ما تكون في مقام الحصر، من خلال ما تضمنه من أنّه لا يشرع القتل في غير هذين الموردين (قتل النفس بالنفس، والقتل في صورة الفساد). والردّة سواء دخلت في أحد الموردين المذكورين أو لم تدخل، فلا تكون موجبة للقتل؛ أمّا إذا لم تدخل فواضح، فإنّ الحصر عندئذٍ ينفي سببيتها للقتل. وأمّا إذا دخلت في أحدهما، فهذا يعني أنّها لا تشكّل عنوانًا مستقلًا للقتل. ومن الواضح أنّ الرّدة لو دخلت في أحد العنوانين المذكورين، فإنّما تدخل في العنوان الثاني، وهو عنوان الإفساد في الأرض، ولا يبعد القول: إنّ الآية بضميمة الروايات الآتية والتي تحكم بقتل المرتد، هي شاهد على أنّ الردّة التي يُحكم فيها بالقتل إنّما هي الردّة على النظام، بما يتحول معه المرء إلى مفسد في الأرض.

ولكن قد يعترض على الاستدلال بالآية المذكورة بأنّ الحصر الوارد فيها قد ثبت عدم تماميته، أو لنقل: إنّ الآية بنفيها ونهيها عن القتل في غير الموردين المذكورين هي مطلقة، وهذا الإطلاق قابل للتقييد بما دلّ على مشروعيّة قتل المرتد.

ولكن هذا الاعتراض هو رهن نهوض دليل تام على قتل المرتد، بحيث يكون صالحًا لتقييد إطلاق الآية، وهو إطلاق يمتلك قوّة ليس من السهل تقييده، والقوّة في

(1) سورة الإسراء، الآية: 33.
(2) سورة المائدة، الآية: 38.

هذا الإطلاق أنّ الاية المباركة وباستثناء الموردين المذكورين قد جعلت قتل نفسٍ واحدة يعادل قتل الناس جميعًا وأنّ إحياءها يعادل إحياء الناس جميعًا، وهذا اللسان يصعب تقييده وإخراج بعض العناوين من تحت إطلاقه، على أنّه لا بدّ أن يُستفاد من دليل التقييد حكمٌ تشريعيٌّ ويملك امتدادًا وإطلاقًا أزمانيًّا، وهذا ما سوف نرى أنّ الأدلة لا تساعد عليه.

الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1].

وهذه الآية المدنية يمكن استظهار دلالتها على نفي حدّ الرّدة، وهي تُقدِّم لنا مبدأً هامًّا تبنّاه الإسلام، وهو مبدأ رفض الإكراه في الدين. وقبل أن نشير إلى تقريب الاستدلال بالآية، فإنّ من المناسب بل والضروري أن نشير إلى أمرين على صلة بدلالة الآية على المدعى:

أولًا: أسباب النـزول

ورد في أسباب النـزول عدة روايات في شأن نزول الآية المذكورة، وكلها متطابقة في المضمون، وتتحدث عن قيام بعض المسلمين بإكراه بعض أولادهم المتهودين أو المتنصرين على اعتناق الإسلام. ولا تنافي بين الروايات كما هو واضح، إذْ لا مانع من حدوث حالات متعددة نزلت على إثرها الآية الكريمة. ومن المستحسن أن نذكر بعض الروايات والأقوال الواردة في ذلك:

1ـ **قيل**: إنّ الآية نزلت في ولديْ رجل من الأنصار، يكنى بـ «أبي الحصين» ـ وهو أحد الصحابة ـ ارتدا عن الإسلام إلى المسيحية على يد بعض التجار الشاميين. وإثر ذلك طلب «أبو الحصين» من رسول الله(ص) إجبار ولديه على الإسلام، فنـزلت الآية. فقال رسول الله (ص): «**أَبْعَدَهُما اللَّهُ هما أولُ من كفر**»[2]، وبذلك تكون الآية واردة صريحًا فيما نحن فيه.

2ـ و«**قيل**: نزلت في رجل من الأنصار، كان له غلام أسود يُقال له: صبيح، وكان يُكرِهه على الإسلام»[3].

---

(1) سورة البقرة، الآية: 256.

(2) **تفسير الثقلين** ج2 ص234، و**مجمع البيان** ج2 ص162.

(3) **مجمع البيان** ج2 ص161.

3 ـ وعن ابن عباس قال: «كانت المرأة من الأنصار لا يكاد يعيش لها ولد، فتحلف لئن عاش ولد لتهودنه، فلمّا أُجليت «بنو النضير» إذا فيهم ناس من أبناء الأنصار، فقالت الأنصار: يا رسول الله أبناؤنا! فأنزل الله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾»[1].

4 ـ وعن مجاهد قال: «كان ناس مسترضعين في اليهود (قريظة والنضير)، فلمّا أمر النبي (ص) بإجلاء بني النضير، فقال أبناؤهم من الأوس الذين كانوا مسترضعين فيهم: لنذهبن معهم ولندينن بدينهم؛ فمنعهم أهلوهم، وأرادوا أن يكرهوهم على الإسلام، فنزلت هذه الآية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾»[2].

إنّ أسباب النـزول هذه تجمع على ارتباط الآية بتغيير العقيدة، وعدم الإكراه على ذلك؛ سواء في إكراه الكتابي أو المشرك على اعتناق الإسلام، كما هو ظاهر القولين الأخيرين، أو إكراهه على العودة إلى الإسلام، كما هو واضح من القولين الأولين. فهي على التقديرين، ناظرة إلى قضية تغيير المعتقد والإكراه عليه.

ثانيًا: بين الإخبار والإنشاء

والأمر الثاني الذي يتصل بالآية ودلالتها، هو أنّ قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ إمّا إنّه جملة خبرية (تنفي تحقق الإكراه في الدين) أو جملة انشائية (تنهى عن الإكراه في الدين). فإن كانت خبرية، فهي جملة حاكية عن طبيعة تكوينية وخصوصية جبليّة لدى الإنسان، تمنعه من قبول الأفكار والمعتقدات تحت ضغط الإكراه. وأمّا إن كانت جملة إنشائية تشريعية، فإنّها تنهى وتمنع عن إكراه الناس على اعتناق الدين، فتكون نظير قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّ﴾[3].

ويمكن ترجيح الاحتمال الثاني بأحد وجهين:

1 ـ **قرينة التعليل**، أعني قوله: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾، فإنّ الحكم الإنشائي المذكور ـ وهو المنع من الإكراه على الدين ـ قد عُلل بهذه الجملة التي تمثل حقيقة تكوينية، وهي أنّ الإكراه لا يقع على الدين والاعتقاد؛ لأنّه من أفعال القلوب، والإكراه إنّما يؤثر على الأقوال والأفعال البدنية الحسيّة[4].

(1) **معاني القرآن** للنحاس ج1 ص268، و**أسباب النزول** للواحدي ص52.

(2) **أسباب النزول** للواحدي ص53، و**الدر المنثور** للسيوطي ج1 ص329.

(3) سورة البقرة، الآية: 197.

(4) راجع **الميزان** ج2 ص260.

والإنصاف، أنّ التعليل يناسب الإخبار والإنشاء معًا.

2 ـ أسباب النزول، فإنّها تُرَجِّح الاحتمال الثاني بشكل لا لبس فيه، لظهورها في منع إكراه الأبناء على اعتناق دين آبائهم، وهو الإسلام.

تقريب دلالة الآية

ومع اتضاح هذين الأمرين نقول في تقريب دلالة الآية المباركة: إنّ الحكم بقتل المرتد لا ينسجم مع مفاد آية نفي الإكراه في الدين؛ لأنّ التهديد بالقتل في حال الارتداد يشكِّل في نظر العرف إكراهًا للبقاء على الإسلام، والآية نهت عن ذلك سواء كانت جملةً خبرية أو إنشائية. أمّا بناءً على كونها جملة إنشائية فالأمر واضح، وأمّا بناءً على كونها جملة خبرية، فلأنّ نتيجتها ستكون حكمًا شرعيًّا، ينفي ويمنع الإكراه على الدين والاعتقاد. فهو إخبار في معنى النهي، وليس إخبارًا محضًا. وإلّا لو كانت إخبارًا محضًا، لكانت الجملة كاذبة، وذلك بلحاظ ما هو معلوم من وجود الإكراه على الدين في بعض الحالات.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الآية الشريفة لا تختص بإكراه غير المسلمين على اعتناق الإسلام، لأنّها كما جاء في بعض الكلمات تتضمن «قضية عقلية لا تختص بغير المسلمين، بل تشمل المسلمين أنفسهم إذا عرضت للمسلم شبهة في العقيدة»[1].

الملاحظات على الاستدلال بالآية

ولكن قد أُورد، أو يمكن أن يورد على الاستدلال بالآية المباركة بالعديد من الملاحظات، نشير إليها تباعًا:

هل الإكراه المنفي هو التكويني؟

الملاحظة الأولى: وهذه الملاحظة مبنية على أنّ جملة «لا إكراه..» هي جملة خبرية نافية؛ وخلاصة القول في هذه الملاحظة: إنّ الآية لا دلالة لها على المدعى، لأنها ليست ناظرة إلى الإكراه التشريعي، ليستفاد من نفيه حرية تغيير الدين دون عقوبة، وإنّما هي ناظرة إلى أمر آخر، ويمكن تقريب ذلك بأحد تقريبين:

التقريب الأول: أنّ مفاد الآية المباركة ـ بناءً على كون الجملة خبرية لا إنشائية ـ

(1) **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي** ص238.

أنّ الدين بما أنّ موطنه القلب فهو لا يقبل الإكراه؛ لأنّ الإكراه إنّما يُخضع الإنسان لما يريده المكرِه بحسب الظاهر، ولكن من المحال أن يقنعه قلبيًّا تحت ضغط التهديد والإكراه. ولكنّ هذا لا ينافي أن يكون التديّن الظاهري قابلًا للإكراه، والتدين الظاهري هو المتمثل بالإقرار بالشهادتين، والحكم بالقتل على من يرفض ذلك أو يتمرد عليه.

ولكننا نجيب على ذلك:

أولًا: إنّ هذا التفسير بعيد؛ وذلك لا لما ذكرناه في تقريب دلالة الآية من أنّها لو كانت إخبارًا محضًا لكانت جملة كاذبة، لا لذلك فحسب، بل لأنّ الآية بناءً على التقريب المذكور لا تفيد معنًى جديدًا. فإنّ عدم قابلية الإنسان لتقبل الأفكار تحت ضغط الإكراه هو أمر يدركه كل إنسان عاقل، فلا معنى لنزول آية لتقريره، إلّا إذا أرادت أن تبني عليه حكمًا تشريعيًّا برفض الإكراه على الدين.

ثانيًا: إنّ هذا التفسير يفترض أنّ الدين أمر قلبي، ولذا فإنّه لا يقبل الإكراه، وهذا ليس صحيحًا على إطلاقه؛ لأنّ الدين يتقوّم بالإضافة إلى التصديق بالقلب، بإعلان النطق بالشهادتين، وبدون ذلك لا يعدّ المرء من أتباع الدين . فعندما تقول الآية: إنّ الدين لا يقبل الإكراه، فهي ناظرة إلى الدين بركيزتيه المذكورتين، صحيح أننا اخترنا في الفصل الثاني أن الإقرار باللسان هو من الوظائف التكليفية للإنسان وليس من المقومات[1](*) الوضعية للإسلام، بيد أنّ ذلك لا يؤثر على ما نحن فيه، حيث إن الظاهر من كلمة «الدين» هو ما توفر فيه عقد القلب والإقرار باللسان.

التقريب الثاني: ويرى بعض المفسرين أنّ الإكراه المنفي هو بمعنى القسر والإجبار التكويني، فهي نظير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[2]، فيكون مفادها: «لو شاء لأجبرهم على الإيمان لكنه لم يفعل وبنى الأمر على الاختيار»[3]، وهذا التفسير لمضمون الآية هو ما أكّد عليه السيد الخوئي ﵀، فقد ذكر في سياق رفضه لدعوى نسخ أو تخصيص آية ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ «أنّ الكره في اللغة يستعمل في معنيين:

(1)(*) بمعنى أنّ عدم الإقرار لا يترتب عليه فساد الاعتقاد والحكم بالخروج عن الإسلام، وإن كان المسلم مكلفًا بالإقرار.

(2) سورة يونس، الآية: 99.

(3) **تفسير جوامع الجامع** ج1 ص236.

أحدهما: ما يقابل الرضا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾[1].

وثانيهما: ما يقابل الاختيار، ومنه قوله تعالى: ﴿حَمَلَتۡهُ أُمُّهُۥ كُرۡهٗا وَوَضَعَتۡهُ كُرۡهٗا﴾[2]. فإنّ الحمل والوضع يكونان في الغالب عن رضى، ولكنهما خارجان عن الاختيار، والقول بالنسخ أو بالتخصيص يتوقف على أنّ الاكراه في الآية قد استعمل بالمعنى الأول، وهو باطل، وقد استدل السيد الخوئي على بطلانه بثلاثة وجوه وتهمني الإشارة إلى الوجه الأول منها، أمّا الوجهان الآخران فسوف يذكران في سياق الملاحظات الآتية على دلالة الآية، وحاصل الوجه الأول: أنّه لا دليل على تفسير الإكراه بما يقابل الرضا، فلربما أريد به الإكراه المقابل للاختيار، «ولا بدّ في حمل اللفظ المشترك على أحد معنييه، من وجود قرينة تدل عليه»[3].

ويخلص السيد الخوئي ﵀ إلى القول: «إنّ المراد بالإكراه في الآية ما يقابل الاختيار، وإنّ الجملة خبرية لا إنشائية، والمراد من الآية الكريمة هو بيان ما تكرر ذكره في الآيات القرآنية كثيرًا، من أنّ الشريعة الإلهية غير مبتنية على الجبر، لا في أصولها ولا في فروعها، وإنّما مقتضى الحكمة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وإيضاح الأحكام، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيي عن بينة، ولئلا يكون للناس على الله حجة، كما قال تعالى»[4].

ويلاحظ عليه: بأن ما ذكره السيد ﵀ من أنّ «كره» مشترك لفظي ولا يصار إلى أحد معانيه إلا بالدليل، غير تام، فإنّ الإكراه له معنى واحد، وهو «حمل الإنسان على ما يكرهه»[5]، وهذا يعمّ الإكراه التكويني بمعنى الجبر الإلهي، والتشريعي من خلال التوعد بالعقاب وممارسة التهديد والضغوط من قبل الغير، ولا مانع من شمول الآية محل الكلام لنفي الإكراه بصنفيه، إذ لا تنافي بينهما، والتعليل يناسبهما معًا، مع وجود أرجحية لإرادة الإكراه التشريعي، وهي أنه بناءً على كون المقصود بالإكراه هو خصوص التكويني فإنّ الآية ـ كما قلنا في التعليق على التقريب الأول ـ لا تكون قد أضافت معنى

(1) سورة البقرة، الآية: 216.
(2) سورة الأحقاف، الآية: 15.
(3) **التبيان في تفسير القرآن** ص206.
(4) **البيان في تفسير القرآن** ص206ـ 207.
(5) **المفردات** للراغب الأصفهاني ص429.

جديدًا، إذ إنّ هذا الأمر واضح ولا يحتاج إلى كل هذا التأكيد القرآني عليه. ومما يشهد لذلك أيضًا أنّ القرآن الكريم قد استعمل صيغة «أكره» في خصوص الإكراه من قبل العباد لا من قبل الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكۡرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمۡ عَلَى ٱلۡبِغَآءِ إِنۡ أَرَدۡنَ تَحَصُّنٗا لِّتَبۡتَغُواْ عَرَضَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَمَن يُكۡرِههُّنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعۡدِ إِكۡرَٰهِهِنَّ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[2]. ونظير ذلك ما جاء في حديث الرفع المشهور والمروي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): «**رفع عن أمتي .. وما أكرهوا عليه**»[3].

دعوى النسخ والتقييد

الملاحظة الثانية: إنّ هذه الآية، كما ذكر بعضهم[4]، منسوخة بآيات الجهاد، كقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗ﴾[5]، أو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾[6]

ويلاحظ عليه:

أولًا: إنّ دعوى النسخ لا تصح؛ لأنّ نفي الإكراه جاء معلّلًا بقوله: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾، ونَسْخُ الحكم المعلل لا يتمّ إلّا بنسخ علته. والعلة في المقام لا تقبل النسخ، لأنّها تعكس حقيقة اتسم بها الإسلام ولم يزل كذلك بعد نزول آيات الجهاد ولا يزال، وهي أنه واضح الحجة بيّن الرشاد.

وثانيًا: إنّ دعوى النسخ هذه مبنية على افتراض أنّ الجهاد إنّما شُرِّع لغرض إجبار الناس على دخول الدين، ولذلك يحصل التنافي مع آية نفي الإكراه. مع أنّ هذا الفهم

---

(1) سورة النحل، الآية: 106.

(2) سورة النور، الآية: 33.

(3) **الكافي** ج2 ص462.

(4) **في أحكام القرآن** للجصاص ج1 ص548: «روي عن الضحاك والسدّي وسليمان بن موسى أنّه منسوخ بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ﴾[التوبة: 73]، وقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[التوبة: 5]، وهكذا مال ابن مسعود وابن زيد إلى «أنّها منسوخة بآية السيف، وقال الباقون: هي محكمة» انظر: **تفسير الثعالبي** ج2 ص234، وأشار إلى دعوى النسخ أيضًا الشيخ الطوسي في **التبيان** ج2 ص311، والطبرسي في **جوامع الجامع** ج1 ص236 وغيرهم من المفسّرين.

(5) سورة التوبة، الآية: 37.

(6) سورة محمد، الآية: 4.

لآيات الجهاد خاطئ، فإنّ الغرض من الجهاد ليس إخضاع الناس للدين وإجبارهم على دخوله، وإنّما الغرض منه هو الدفاع عن النفس وعن المستضعفين، ومواجهة كل من وقف حائلًا أمام نشر الدعوة الإسلامية بالتي هي أحسن.

إن **قلت**: كيف تفسرون ـ إذن ـ ما هو محل تسالم عند فقهاء المسلمين، من عدم اعتراف الإسلام بالمشركين وعدم إقرارهم على الشرك، وأنّ عليهم إمّا أن يدخلوا الإسلام أو يقتلوا، أليس هذا من الإكراه على الدين؟ فلا مفرّ من الالتزام بتخصيص الآية، وأنّه إنّما لا يكره على الإسلام أهل الكتاب والمجوس فقط، أعني الذين تقبل منهم الجزية، أمّا مَنْ لا تقبل منهم الجزية فإنّهم يكرهون على الإسلام، ولذا ذهب بعض المفسرين إلى اختصاص الآية بأهل الكتاب[1].

ويمكن الإجابة على ذلك:

أولًا: إنّ قضية «إكراه مَنْ عدا أهل الكتاب على دخول الإسلام وإلّا قتلوا» رغم شهرتها، هي محل تأمل كبير، ولا نملك دليلًا تامًّا وحاسمًا على ذلك؛ وقد بحثنا هذه القضية في مجال آخر[2] ولاحظنا أنّه ليس ثمة دليل على أنّ الكافر يقاتل لكفره كما هو المشهور، وإنّما الأقرب هو أنّه يُقاتل لحرابته وإفساده في الأرض. وممّا يعزز الشكوك في الشهرة المذكورة، هو آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ نفسها، باعتبار إبائها عن التقييد والتخصيص كما أسلفنا، بسبب اشتمالها على التعليل المشار إليه، أعني قوله: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾.

وما روي عن النبي (ص) في هذا الصدد مما سيأتي الحديث عنه لو صح سندًا، فإنّه قابل للحمل على التدبيرية، لمصالح ارتآها (ص)، كما يشعر بذلك ـ أعني

---

(1) قال الطبرسي في بيان الأقوال المطروحة في تفسير قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾: «وفيه عدة أقوال: **أحدها**: إنّه في أهل الكتاب خاصة الذين يؤخذ منهم الجزية، عن الحسن وقتادة والضحاك، **وثانيها**: إنّه في جميع الكفار ثم نسخ، كما تقدم ذكره عن السدي وغيره، **وثالثها**: إنّ المراد لا تقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب إنّه دخل مكرهًا، لأنّه إذا رضي بعد الحرب وصحّ إسلامه فليس بمكره، عن الزجاج، **ورابعها**: إنّها نزلت في قوم خاص من الأنصار كما ذكرناه في النزول، عن ابن عباس وغيره، **وخامسها**: إنّ المراد ليس في الدين إكراه من الله، ولكن العبد مخيّر فيه، لأنّ ما هو دين في الحقيقة هو من أفعال القلوب إذا فُعل لوجه وجوبه، فأمّا ما يكره عليه من إظهار الشهادتين فليس بدينٍ حقيقة، كما أنّ من أكره على كلمة الكفر لم يكن كافرًا، والمراد الدين المعروف وهو الإسلام ودين الله الذي ارتضاه» **مجمع البيان** ج2 ص162.

(2) انظر: **العقل التكفيري، قراءة في المنهج الإقصائي** ص 114 وما بعدها.

بالتدبيرية ـ قوله (ص) ـ فيما روي عنه ـ: «**لست آخذ الجزية إلّا من أهل الكتاب**»[1]، حيث إنّه (ص) نسب أخذ الجزية إلى نفسه، وهذا أحد مؤشرات التدبيرية[2].

ثانيًا: على فرض خروج مَنْ لا تقبل الجزية منه عن دائرة الآية وقبول الآية للتخصيص، فغايته الالتزام بما قام الدليل على التخصيص به وهم المشركون، فهؤلاء يمكن إكراههم على الدين، وأما المرتد فيبقى تحت عموم الآية الناهي عن الإكراه على الدين.

وإن **قيل**: سلمنا أنّ الآية ليست منسوخة، بيد أنّها مطلقة وقابلة للتقييد، بحيث يكون الإكراه على الدين ممنوعًا، إلّا في إكراه المسلم في البقاء على دينه.

فالجواب: إنّ الآية كما أنّها لا تقبل النسخ بسبب التعليل الوارد فيها، فإنّها أيضًا آبية عن التقييد، وبالمناط نفسه، على أنّ ثبوت المخصص في قضية الردّة هو أول الكلام.

حرية الاختيار ابتداءً لا بقاءً

الملاحظة الثالثة: إنّ الآية دلت على حرية اختيار الدين ابتداءً لا بقاءً، فهي تمنع وتنهى عن إكراه الناس على الدخول في الدين، ولكن لا نظر لها إلى قضية منعهم من الخروج منه[3].

لكننا نلاحظ على ذلك بأنّ الآية مطلقة من هذه الجهة، وكل ذلك يصدق عليه الإكراه في الدين. كما أنّ التعليل الوارد في ذيلها شامل لصورة الإكراه على الدخول في الدين، والإكراه على البقاء فيه. ولنأخذ مثالًا ونطبق عليه الآية، والمثال هو: لو أنّ نصرانيًّا اقتنع بالإسلام، فأسلم، فأكرهه أهله على البقاء في النصرانية مهددين إياه بالقتل، ألا نسمي هذا إكراهًا في الدين؟ بالطبع هذا إكراه، كذلك الحال في المسلم.

مثال آخر: لو أنّ شخصًا ورث الإسلام عن والديه دون أن يبني عقيدته على التحقيق والاجتهاد، ثم قرأ العقائد الإسلامية ولم يقتنع بها أو ببعضها. وفي الحوار أو الحديث معه أبدى هذا الأمر ـ أي عدم اقتناعه بالإسلام ـ فلو هددناه بالقتل إن لم يتراجع عن شكوكه أو عقيدته؛ ألا يرى أهل العرف أنّ في ذلك إكراهًا على الدين؟

---

(1) **الكافي** ج3 ص568، و**التهذيب** ج4 ص113، و**من لا يحضره الفقيه** ج2 ص53.

(2) كما حققنا ذلك في كتاب «**الشريعة تواكب الحياة**»، فراجع.

(3) راجع **الاجتهاد والتجديد**، العدد 8 ص180 ـ 189.

وهذا يجعلني أطلُّ على المسألة من زاويـة الدليل العقلي؛ فإنّ الإنسان الذي تتحرك لديه الشكوك، أو لا يقتنع ببعض المعتقدات، أو يتبنى اعتقادًا مغايرًا للمعتقدات الحقة، رغم بذله الجهد الكافي في الوصول إلى الحقيقة، إنّ مثل هذا الإنسان ليس فقط لا يمكن إكراهه على تبني العقيدة الإسلامية الصحيحة، بل إنّ معاقبته الدنيوية فضلًا عن الآخروية تغدو قبيحة، لأنّها عقوبة على ما ليس بالاختيار، ولنا عودة إلى الدليل العقلي لاحقًا.

الإكراه في الدين متحقق

الملاحظة الرابعة: إنّه كيف يُنفى الإكراه في الدين أو يُنهى عنه، والحال أنّه حاصل من خلال العقوبات المعدّة والمقررة على الجرائم المختلفة، فعندما يهدد المسلم بالجلد إذا زنى وبقطع اليد إذا سرق، وهكذا كل عاص من العصاة يهدد بعقوبة معينة، فإنّ ذلك سيشكل إكراهًا على التزام المقررات الشرعية.

والجواب على ذلك:

أولًا: إنّ النهي عن الإكراه في الدين ليس ناظرًا إلى الإكراه على الالتزام بالمقررات الدينية، وإنّما هو ناظر إلى المعتقدات، بقرينة السياق وأسباب النزول والتعليل؛ أمّا السياق، فلأنّ ما سبق هذه الآية وما تلاها يتحدث عن قضايا العقيدة بشكل واضح لا لبس فيه، ويكفيك أن تلاحظ تتمة الآية، أعني قوله تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ﴾[1]. وأمّا أسباب النزول المتقدمة فهي بأجمعها واردة في قضية تغيير العقيدة، كما أوضحنا سابقًا. وأمّا التعليل، أعني قوله تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ فهو أقرب ارتباطًا وأكثر التصاقًا بقضايا العقيدة، حيث يتجلى فيها الحق والرشد ويتميزان عن الباطل والغي، ولا يلتبس هذا بذاك، بينما الأمر ليس بهذا الوضوح في الأحكام الشرعية أو بعضها على الأقل، حيث إنّ الحق فيها قد يلتبس على بعض الناس لأسباب عديدة.

ثانيًا: إنّ العقوبات المقررة على الجرائم والتجاوزات لا ربط لها بقضية الإكراه على الدين، وإنّما هي مقررات ترمي وتهدف إلى تنظيم حياة الناس، سواء على الصعيد الأمني أو الاقتصادي أو الأخلاقي أو الاجتماعي.

(1) سورة البقرة، الآية: 256.

إن **قلت**: وكذلك الحال في عقوبة المرتد، فإنها ترمي إلى حفظ الاستقرار على الصعيد الديني، وهو ما يساهم في حفظ الحياة البشرية بكل أبعادها.

قلت: إنّ ذلك لو تمّ فإنّما يتم في الردّة التي يتبعها الخروج على النظام العام، أو الردّة التي يتحول صاحبها إلى مفسدٍ في الأرض، لا الردّة التي هي مجرد تعبير فكري عن عدم القناعة بالمعتقد.

و**الخلاصة**: أنّ الملاحظات التي أوردت على الاستدلال بالآية قابلة للدفع والرد، ما يجعل الآية صالحة للاستشهاد بها في المقام، أعني في مقام نفي وجود حكم شرعي يقضي بقتل المرتد.

رابعًا: هل في القرآن ما يثبت حدّ الردّة؟

وفي مقابل ما ذكرناه من استدلال بالآيات القرآنية على نفي حدّ الردّة، فقد ذكر بعض الباحثين[1] أنّ في القرآن آيات تصلح لإثبات الحكم بقتل المرتد، وأشار إلى آيتين على هذا الصعيد:

الآية الأولى: قوله تعالى:﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴾[2].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَـٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴾[3].

ويلاحظ على ذلك: إنّ الآيتين لا دلالة فيهما على المدعى، وبيان ذلك:

أمّا الآية الأولى، فيرد على الاستدلال بها:

إنّ عدم قبول غير الإسلام من الشخص لا يعني الحكم بقتله إطلاقًا، وإنّما المقصود ـ والله العالم ـ أنّه وبعد قيام الحجة ببعثة النبي (ص) فلن يكون مقبولًا عند الله انتحاله دينًا غير الإسلام، ومَنْ فعل ذلك بعد قيام الحجة عليه فإنّه في الآخرة من الخاسرين،

(1) راجع **التشريع الجنائي الإسلامي** ج1 ص177.
(2) سورة آل عمران، الآية: 85.
(3) سورة البقرة، الآية: 217.

كما تنص الآية، ومما يشهد لما قلناه: إنّ الآية لا تتحدث عن خصوص المرتد، بل عن كل من انتحل دينًا غير الإسلام، ولم يتوهم أحد أنّ كل من اعتنق دينًا غير الإسلام فإنّه يقتل، سواء أكان اعتناقه له عن ردة أو عن غير ردة.

وأما الآية الثانية، فلا دلالة لها على المدعى أيضًا، لأنّ حبط العمل لا علاقة له بالقتل كما هو واضح، فالحبط يعني بطلان العمل وسقوط تأثيره وكأنّه لم يكن، ما يعني أنّ أعمال المرتد باطلة ولا أثر لها لا في الدنيا ولا في الآخرة فيما لو مات على كفره، وحبط عمل المرتد في الآخرة واضح، إذ لا يحسب هذا العمل في ميزان حسناته، وأمّا حبط عمله في الدنيا فأثره يظهر في ترتيب أحكام غير المسلم عليه.

هذه من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الآية واردة في صنفٍ من المرتدين، وهم من قامت الحجّة عليهم، وأمّا من لم تقم الحجّة عليه فهو غير مشمول للآية، بقرينة حبط العمل، لأنّه ليس من العدل في شيء حبط أعمال الجاهل القاصر وغيره ممن لم تقم عليه الحجة.

وخلاصة القول: إنّ الفتوى بقتل المرتد لا مستند لها في القرآن الكريم، بل إنّ القرآن لا يخلو من دلالة معاكسة، أعني على نفي عقوبة القتل عن المرتد.

المرحلة الثانية: حكم العقل

وما قلناه في دلالة القرآن الكريم، يمكن أن يقال في دليل العقل، فالعقل أيضًا لا دلالة له على الحكم بقتل المرتد كما لا يخفى. بل ربما تُدَعَّى دلالةُ العقل على قبح قتل المرتد، وذلك بأحد تقريبين:

التقريب الأول: إنّ العقل يحكم بقبح القتل عمومًا، باعتباره واحدًا من أجلى مصاديق الظلم، ولا يمكن للمشرع الإلهي أن يأذن بالظلم، طبقًا لما يعتقده العدلية في ضوء قاعدتهم المعروفة في التحسين والتقبيح العقليين. فما دام لم يخرج القتل عن عنوان الظلم، فلا يخرج عن دائرة القبح. وأحكام العقل غير قابلة للتخصيص؛ وأمّا مشروعية القتل في بعض الحالات كحالات الدفاع عن النفس، أو حالات تطبيق نظام العقوبات العادل، فهي خارجة عن حكم العقل تخصصًا، لأنّه لا ظلم في هذه الحالة، لا أنها مستثناة من حكم العقل بقبح الظلم. وفي المقام فإنّ المرتد إذا انطبق عليه عنوان الحرابة والإفساد في الأرض، فإنّ قتله لا يُعَدُّ قبيحًا، ويخرج عن كونه ظلمًا. وهكذا لو اتخذ من الدخول في الدين ثم الخروج عنه، ذريعة لزلزلة عقائد الناس. أمّا لو كانت

ردته هي مجرد حالة فكرية مؤداها عدم قناعته بأصل من أصول الدين، دون أن تستتبع الخروج على النظام الإسلامي أو الانشقاق عن الدولة الإسلامية، فلا موجب عندئذٍ لاعتبار قتله يمثل خروجًا عن دائرة القبح العقلي، كونه لا يزال مصداقًا للظلم.

ربما يقال: إنّ الموجب لخروج القتل عن دائرة القبح، هو حكم الشرع به وإذنه فيه.

والجواب: إنّ ورود الترخيص الشرعي بذلك هو أول الكلام؛ لأنّ مرجع الإذن بالقتل في هذه الصورة إلى تخصيص حكم العقل بالقبح، وقد عرفت أنّ أحكام العقل لا تقبل التخصيص. كما أنّ الحكم العقلي المذكور ليس معلقًا على عدم ورود الترخيص الشرعي، ليكون ورود الترخيص رافعًا لموضوعه.

ربما يقال: إنّ الله تعالى هو واهب الحياة ومالكها، وله أن يأذن تشريعًا بوضع حدٍّ لها، كما يأذن بذلك تكوينًا.

كان الجواب: إنّ الكلام هو في ثبوت إذنٍ من هذا القبيل يضع حدًّا للحياة، وهل يمكن للشارع أن يأذن بشيء يحكم العقل بقبحه؟!

مناقشة التقريب

هذا ما يمكن أن يقال في التقريب الأول للاستدلال بحكم العقل.

ومع ذلك فإنّ الاستدلال المذكور قابل للمناقشة، لأنّ كون القتل قبيحًا في حكم العقل ليس على إطلاقه، بل يختلف حاله من مورد لآخر باختلاف العناوين الطارئة عليه. فعندما نقتل بريئًا لا ذنب له ولم يتجاوز حقوق الله ولا حقوق الناس، فإنّ قتله ظلمٌ بكل تأكيد، وهو قبيح عقلًا. وأمّا إذا تعنون القتل بعنوان ذي بعد اجتماعي أو نظامي أو ديني، فقد يتغير التقييم. وعلى سبيل المثال، فإنّ القتل قصاصًا أو دفاعًا عن النفس ليس قبيحًا بحكم العقل، وكذا قتل المحارب أو المفسد في الأرض لوجود مبرر عقلائي يخرجه عن دائرة القبح العقلي. والقتل للارتداد ـ ولو في ميزان الشرع ـ يتصف أيضًا بمبرر وتوجيه معين يخرجه عن موضوع حكم العقل بالقبح؛ وذلك لأنّ المشرِّع وبهدف حماية ما أسميناه سابقًا بالأمن العقائدي للمؤمنين قد يسمح بتطبيق عقوبة القتل، ولا سيما أنّ قاعدة الدين الأساسية ترتكز على الإيمان بالله ورسوله.. فلا يكون قتل المرتد ـ بنظره ـ قبيحًا أصلًا.

وربما يقال في ردّ هذه المناقشة: إنّها مبنيّة على افتراض تماميّة التبرير المذكور لقتل المرتد في سبيل حماية المعتقد، والحال أنّه قد تقدم في الفصل الأول مناقشة هذا التبرير وتضعيفه.

والجواب: إنّ عدم تمامية التبرير المذكور إنّما تعني عدم نهوض دليل يثبت ذلك، ولكنه لا يعني بطلان ذلك واقعًا ونفي كونه محتملًا ولو احتمالًا ضعيفًا، كما أنّ ذلك لا ينفي إمكانية وجود تبرير آخر لقتل المرتد، واحتمال ذلك كافٍ في سقوط الاستدلال بحكم العقل، الذي يتطلّب جزمًا بما يحكم به، فإنّ أحكام العقل إنّما تكون حجة إذا كانت قطعية لا ظنية.

هذا إذا قلنا: إنّ حكم العقل بقبح القتل على نحو الاقتضاء، وهكذا الحال لو قيل: إنّ حكم العقل بقبح القتل على نحو العلية؛ وذلك لأنّ تعنون القتل بعنوان حماية المعتقد وحفظ أساس الإيمان يوجب التزاحم بين مفسدة القتل ومفسدة إبقاء المرتد حيًّا، والشارع قد يرجّح أخف المفسدتين، وهي مفسدة القتل. وهذا من قبيل ما يقال في قبح الكذب، فإنّه لو ترتّب على الكذب إنجاءُ نبي من الأنبياء عليهم السلام ـ مثلًا ـ من الموت، فإنّه إمّا أن يقال بانتفاء القبح في هذا الكذب، أو يقال إنّه حتى لو بقي الكذب على قبحه، بيد أنّ مفسدة ما تترتب على التزام الصدق هي أعظم وأخطر من مفسدة الكذب، فترجح عليها.

والنتيجة هي عدم تمامية التقريب الأول.

التقريب الثاني

وهو تقريب ناظر إلى الموارد التي يكون الارتداد فيها ناشئًا من عدم الاقتناع ببعض الأصول، بالرغم من تجريد النفس وتهيئتها لقبول الحق دون أن يكون هناك جحود أو عناد وعصبية. ففي هذه الحالة، تكون معاقبة هذا الإنسان بالقتل عقابًا له على ما ليس في الاختيار. نعم، لو أنّه حوّل قناعته إلى مادة دعائية لتأليب الناس عن عقائدهم، فهذا التقريب لحكم العقل لا يحول دون منعه من ذلك، ولا ينفي إمكانية تحديد تصرفاته بإقرار عقوبة معينة له. أمّا محاسبته ومعاقبته على مجرد قناعة لا يملك أمر تغييرها فهذا قبيح؛ لأنّه عقاب على ما ليس في الاختيار. ومعاقبة الإنسان على ما ليس بالاختيار، سواء كانت معاقبة دنيويّة أو أخروية قبيحة عقلًا، ومستهجنة ومرفوضة عقلائيًّا، وليس القتل من قبيل الآثار الوضعية التي لا تناط بالاختيار.

المحور الثالث:

الأدلة غير المرجعيّة

وفي هذه المحور من بحثنا سوف نتطرق لما أسميناه بالأدلة غير المرجعية، وهي تنحصر في مقامنا بأمرين وهما: الإجماع ، والروايات. والروايات الواردة في المسألة يمكن تنويعها إلى نوعين، وهما: الروايات المثبتة للحد، والروايات النافية له ولذلك سوف يكون حديثنا في ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: الإجماع ودعوى الضرورة

وربما استدل للحكم بقتل المرتد بإجماع الفقهاء من الفريقين (السنّة والشيعة)(1)، بل ربما يقال: إنّ هذا الحكم هو من ضروريات الفقه الإسلامي التي لا تخضع للنقاش ولا تقبل الأخذ والرد.

لكن هذا الاستدلال غير تام، وتوضيح ذلك:

1. مناقشة دعوى الضرورة

أمّا دعوى الضرورة والبداهة، فهي ـ إن وجدت ـ غير ثابتة، وعهدتها على مدعيها، ولا سيّما بملاحظة كثرة التجاذبات والاختلافات المتقدمة في مفهوم المرتد وتعريفه، وحتى في حكمه أيضًا، كما سنلاحظ .. إلى غير ذلك من حيثيات القضيّة القابلة للأخذ والرد. نعم، قد تكون الدعوى المذكورة مقبولة في الجملة وعلى نحو الموجبة الجزئية، وذلك

---

(1) ادعي الإجماع من فقهاء الفريقين، أمّا عند الشيعة فقد ادّعاه الشيخ الطوسي، فقال مستدلاً على قتل المرتد الفطري دون استتابة وقتل الملي بعد رفضه الاستتابة: «دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم»، انظر: **الخلاف** ج5 ص 354، وقال البهوتي الحنبلي (ت: 1051): «وأجمعوا على وجوب قتل المرتد»، انظر: **كشف القناع** ج6 ص 213.

في الردّة الملازمة لخروج المرتد على الاجتماع الإسلامي والنظام العام. فإنّ هذا هو القدر المتيقن من نصوص الرّدة ومن أقوال الفقهاء، أمّا فيما عدا ذلك فالحكم ليس بديهيًّا.

ومّما يؤيد عدم البداهة في القضيّة، أنّنا سنلاحظ وقوع السؤال عن حكم المرتد في عصر الإمام الصادق عليه السلام ومن بعده من الأئمة عليهم السلام. فلو كان حكم المرتد بديهيًّا لما طُرح هذا السؤال على الأئمة عليهم السلام من قبل بعض الشخصيات المعروفة في علمها وفقاهتها.

وقد لاحظنا ـ أيضًا ـ أنّ فقيهًا كبيرًا من فقهاء المسلمين، يسجّل تحفظًا في القضيّة ويظهر منه التشكيك في بداهة هذا الحكم أو وضوح مستنده. عنيت به المحقق الأردبيلي رحمه الله (ت: 993هـ)، وإليك نص كلامه يقول: «لا شك في كفر المرتد مطلقًا وجريان بعض أحكام الكفر الأصلي عليه، مثل: عدم قتل المسلم به، وكونه من أهل النار، ووجهه ظاهر كتابًا، فإنّ الآيات في ذلك كثيرة، وسنَّة كما تدل عليه الأخبار الكثيرة والإجماع كما يظهر من قولهم، وأمّا الأحكام الخاصة، مثل: وجوب قتله في الحال، ووجوب قسمة تركته على ورثته، وفراق زوجته والحكم عليها بعدة وفاته، وعدم تملكه شيئًا، بل كل ما يتملك ويكتسب ينتقل إلى ورثته كما يظهر من بعض المواضع، وعدم استتابته وقبول توبته، وعدم سقوط (أحكام) الكفر من النجاسة وغيرها، فدليله من الكتاب غير ظاهر، وكذا الإجماع أيضًا في ذلك بحيث يشمل جميع أقسامه وأحكامه، وكذا السنَّة، نعم يدلّ على بعض ذلك في بعض أقسامه بعض الروايات..»[1].

هذا في إطار الفقه الشيعي. أمّا في الفقه السنّي، فإنّ عدم بداهة الحكم بقتل المرتد، هو أكثر وضوحًا مما عليه الحال عند الشيعة. فقد نسب الخلاف في قتل المرتد إلى الخليفة عمر بن الخطاب، حيث رفض قتل المرتد وأفتى بسجنه. ووافقه الفقيهان إبراهيم النخعي وسفيان الثوري[2]. والأثر المروي عن عمر بن الخطاب في هذا الشأن، هو ما رواه عبد الرزاق والبيهقي وابن حزم، من حديث أَنَس عندما عاد من سفر، فقَدِمَ على عُمر فسأله (أي عمر): ماذا فعلت الستة الرهط من بكر بن وائل الذين ارتدوا عن الإسلام فلحقوا بالمشركين؟ قال: يا أمير المؤمنين قوم ارتدوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين، قتلوا بالمعركة، فاسترجع عمر (أي قال : إنا لله وإنا إليه راجعون)

(1) **مجمع الفائدة والبرهان**: ج13 ص319.

(2) راجع مقال للشيخ القرضاوي بعنوان: خطورة الردّة ومواجهة الفتنة على **موقع إسلام أون لاين الالكتروني**.

قال أنس: هل كان سبيلهم إلا القتل؟ قال: نعم، كنتُ أعرض عليهم الإسلام، فإن أبوا أودعتهم السجن»[1].

ومما يعزز ما ذكرناه من عدم بداهة الحكم المذكور، أنّ هناك جملة من الشواهد المعاكسة التي تصلح كأدلة لنفي الحكم المذكور، أو كمؤيدات تعزز التشكيك في بداهته، وتحول دون وضوحه، وقد تقدم بعض هذه الوجوه في البحث القرآني، وسيأتي بعضها الآخر لاحقًا.

على أنّ دعوى الضرورة والبداهة ـ لو سلمت ـ فهي لا تُفسِّر لنا طبيعة الحكم بقتل المرتد الذي قامت عليه الضرورة، وهل أنّه حكم تشريعي أو تدبيري؟ وما يدعيه القائل بقتل المرتد هو إثبات التشريعية، وهذا ما لا تسعفنا عليه دعوى الضرورة؛ إذ القدر المتيقن منها هو التدبيرية. وأما دعوى قيام الضرورة على التشريعية فهي دعوى لا يمكن إثباتها والوثوق بها كما يقول القدامى.

2ـ مناقشة دعوى الإجماع

وأمّا دعوى الإجماع على الحكم المدعى، فهي محل نقاش على مستوى الصغرى (أصل وجود الإجماع) والكبرى (حجية الإجماع). أما المناقشة في الصغرى، فباعتبار أنّ المسألة هي مورد خلاف بين الفقهاء، كما أسلفنا، فكيف يدعى الإجماع فيها؟!

هذا لو نظرنا إلى الإجماع على الصعيد الإسلامي العام، حيث عرفت وجود المخالف للحكم بقتل المرتد. وأمّا لو كان النظر إلى الإجماع على صعيد فقهاء الشيعة، فلا يبعد أنّ هذا الإجماع يمكن تحصيله بالرغم من وجود بعض التشكيكات في المسألة.

وأما المناقشة في الكبرى، فباعتبار أنّ الإجماع المذكور حتى لو فرض تحققه، فإنّه لا يصلح حجة لإثبات الحكم المذكور؛ لأنّه ليس إجماعًا تعبديًّا كاشفًا عن رأي المعصوم، وإنّما هو مستند ـ في الأرجح ـ على الروايات الواردة في المقام، الأمر الذي يحتّم علينا تركيز الاهتمام على الروايات للتأكد من صلاحيتها للاستدلال وإثبات الحكم المذكور.

---

(1) راجع: **سنن البيهقي** ج8 ص207، **المصنّف** لعبد الرزاق ج10 ص165ـ166.

المرحلة الثانية: روايات الردّة

وفي هذه المرحلة من البحث، نستعرض الروايات الـواردة في قتل المرتد. والروايات هي المستند الأهم للفتوى المشهورة عند فقهاء المسلمين بقتل المرتد، ولهذا سوف نولي هذه المرحلة أهميّة وعناية خاصة.

الضوابط العامة

وأعتقد أنّ الروايات المستدل بها في المقام أو غيره، لإثبات مشروعيّة قتل المرتد، وهي روايات مروية من طرق الفريقين (السنة والشيعة)، لا تصلح للاستدلال ولا تنهض بإثبات الحكم المذكور ما لم تتوافر فيها جملة من الضوابط والشروط، وأهمها:

1 ـ الوثوق بالأخبار.

2 ـ موافقة الكتاب.

3 ـ النظرة الشمولية.

4 ـ انتفاء احتمال التدبيرية والتاريخية.

وإليك توضيحًا لهذه الضوابط:

1 ـ الوثوق بالأخبار

ويأتي على رأس هذه الشروط: تمامية الأخبار سندًا؛ لأنّ الأخبار الضعيفة لا يصح الاستناد إليها في شرع الله. ولكن السؤال هل يُكتفى في المقام بصحة السند وفق المعايير الرجالية المعروفة، أو ثمة خصوصية للمقام تفترض نوعًا خاصًّا من الوثوق في السند، ممّا لا يشترط توافره في سائر الموارد؟

ولتوضيح ذلك وتقديم إجابة وافية عليه، نقول: إنّه قد بات يشكّل ما يعرف بخبر الواحد أهم مستند ووسيلة يعتمدها المسلمون في إثبات وقائع تاريخهم وأحداثه، وفي تشكيل منظومتهم الفقهية والفكرية والعقدية، بحيث إنّ التشكيك في حجيّة هذه الوسيلة ـ أعني الخبر ـ أو رفض اعتمادها سيمثّل تغييرًا في الصورة التاريخية النمطية للفقه الإسلامي، أو قل: إنّها تستلزم تأسيسًا لفقه جديد وتغييرًا في المنظومة الفكرية والعقدية. وأما المتواتر من الأخبار فهو نادر التحقق، وموارده قليلة ومعدودة. وقد طرحت قضية حجية خبر الواحد على بساط البحث العلمي منذ عهد قديم، ففي حين

اتجه البعض إلى نفي الحجيّة أو التشكيك فيها، ذهب معظم الفقهاء والأصوليين إلى التزام الحجية بحيث استقر الرأي العام على ذلك. ولسنا نرمي هنا إلى إعادة فتح النقاش في هذه المسألة بعد أن حُسمت بالأدلة والبراهين التي أكّدت الحجية بشكل عام، إلّا أننا نريد التطرق إلى مسألة هامة، وهي أنّه هل يُكتفى بخبر الواحد الظني للحكم بالقتل، ونظائر ذلك من القضايا الخطيرة تمامًا كما يكتفى به في المجالات الأخرى، أو يُفصّل في حجية الخبر بين القضايا الخطيرة والتي يُعلم عناية الشارع بها، من قبيل قضايا الدماء والحدود وبين غيرها، ويُلتزم بالحجية في الثاني دون الأول؟

المعروف لدى الفقهاء هو الاكتفاء بخبر الثقة في الاستدلال الفقهي، في كافة الموارد دون تفصيل بين القضايا الخطيرة وغيرها، لقيام الدليل ـ بنظرهم ـ على حجيته. ودليل الحجية عام أو مطلق لا يفرّق بين مورد وآخر، ولكنّ القائلين بحجية الخبر الموثوق ـ وليس خبر الثقة ـ يلزمهم التوقف في الحكم بقتل المرتد استنادًا إلى خبر ظني السند.

وتوضيح ذلك: إنّ ثمة اتجاهين أساسيين في حجية أخبار الآحاد:

الاتجاه الأول: هو الاتجاه الذي ذهب أصحابه إلى القول بحجية خبر الثقة، وهو الخبر الذي يرويه الثقات من الرواة، سواء حصل الوثوق والاطمئنان بمفاده ومضمونه أو لم يحصل.

الاتجاه الثاني: هو الاتجاه الذي ذهب أصحابه إلى القول بحجية الخبر الموثوق، وهو الخبر الذي يحصل الاطمئنان والوثوق النوعي بصدوره[1].

فإذا اعتمدنا الاتجاه الثاني، والذي هو الأقرب والأرجح في نظرنا، فمن الواضح حينئذ أنّ قضايا الدماء هي أولى الموارد التي يفترض أن لا يُعتمد في إثباتها إلّا على أخبار مفيدة للوثوق ، دون أخبار الآحاد الظنية التي لا يحصل الاطمئنان بها، لسبب أو لآخر.

وأما إذا تمّ اعتماد الاتجاه الأول، فربما يقال حينئذ بحجية الخبر (خبر الثقة) في كل القضايا، بما فيها قضايا الدماء إذا كان رواته ثقات، سواء حصل الوثوق بمفاده أو لم يحصل، وهذا هو الرأي المشهور بين الفقهاء.

إلّا أنّ بعض القائلين بحجية خبر الثقة قد ذهب إلى التفصيل في حجية الخبر المذكور، بين القضايا الخطيرة والقضايا العادية. فاكتفى في القضايا العادية بخبر الثقة،

---

(1) انظر: **قاعدة لا ضرر ولا ضرار** من تقرير درس السيد السيستاني ص 87

أمّا في القضايا الخطيرة فلم يكتف فيها بخبر الواحد، حتى لو كان رواته ثقات ما لم يحصل الوثوق به على أقل تقدير، يقول السيد أحمد الخونساري ﵀: «إنّ اعتبار خبر الثقة أو العدل مع توثيق بعض علماء الرجال أو تعديله من جهة بناء العقلاء، أو الاستفادة من بعض الأخبار لا يخلو عن الإشكال في الدماء، مع شدة الاهتمام في الدماء، ألا ترى أنّ العقلاء في الأمور الخطيرة لا يكتفون بخبر الثقة مع اكتفائهم في غيرها به»[1].

شواهد ومؤيدات

ومع أنّ تحقيق هذه المسألة (بيان ضعف الاتجاه الأول وصوابية الاتجاه الثاني) موكول إلى محلّه في المباحث الأصولية، لكن لا بأس بالإشارة العابرة إلى بعض الشواهد التي تشكّل أدلة أو مؤيدات أو مؤشرات على عدم صوابية الاكتفاء بمجرد وثاقة الراوي دون وثاقة الرواية، ولا سيما في القضايا الخطيرة، ومنها قضايا الدم. دون أن أركّز النظر في المقام على ما إذا كانت هذه الشواهد هي أدلة أو مؤيدات على صحة الاتجاه الثاني، أو صحة القول بالتفصيل في الاتجاه الأول، وهذه الشواهد هي:

أولًا: التمسك بالطرق العقلائية ليس فيه تعبد

الشاهد الأول وهو الأساس في المقام: إنّ المدرك الأهم لحجية الخبر هو السيرة العقلائية الممضية من قبل المعصوم الممتدة إلى عصر النص. وإن القدر المتيقن الذي يحرز جريان السيرة عليه هو العمل بالخبر المفيد للوثوق، ولهذا فإنّنا نجد أنّ العقلاء يتوقفون ويتحفظون عن الخوض في الدماء ـ مثلًا ـ لمجرد قيام خبر ظني عندهم على القتل، فهم يتريثون كثيرًا ويحاولون التأكد وتحصيل الاطمئنان أو اليقين قبل تنفيذ الأمر بالقتل. وهكذا فإننا نراهم يفرّقون في العمل بالخبر بين القضايا الخطيرة والقضايا غير الخطيرة.

ويمكنك أن تقول: إنّ العقلاء لا تعبّد عندهم في العمل بخبر الواحد، فهم إنّما يعملون به لإفادته الوثوق النوعي. ومعلوم أنّ عناصر حصول الوثوق والاطمئنان عديدة، منها ما يرتبط بإسناد الخبر ونوعية رواته ومدى وثاقتهم وعدالتهم، ومنها ما يرتبط بمضمون الخبر ومدى موافقته للمبادئ الإسلامية العامة، وعدم منافاته لمقتضيات العقل ومعطيات العلم القطعية؛ إنّ توفر هذه العناصر وسواها هو عامل إيجابي يؤثر في سرعة حصول الوثوق بالخبر، بينما يشكّل انتفاؤها عاملًا سلبيًّا في هذا المجال.

---

(1) **جامع المدارك**، ج7، ص35.

طبيعة الخبر وحجم انتشاره

ومن جملة العناصر السلبية التي تضعف من حصول الوثوق بالخبر، تفرد شخص أو اثنين بنقل خبر يتضمن أمرًا هامًّا يستدعي بطبيعته اهتمام عامة الناس. إنّ ذلك يضعنا أمام ملاحظة مهمة، وهي أنّ هذه الشمولية والاطراد في الأخذ بخبر الواحد، والالتزام بحجيته بشكل كلي، دون النظر إلى طبيعة الحادثة المنقولة أو مضمون الخبر، لا تخلو من ملاحظة يمكن لنا تسجيلها على الحجية المذكورة، فيما لو كان مضمون الخبر حدثًا كبيرًا أو قضية خطيرة. ولتوضيح الأمر نذكر مقدمة هامة ونافعة في هذا المجال، وهي:

إنّ مضمون الحدث من المفترض أن ينعكس بشكل مباشر على وسائل نقله، وأن يؤثِّر على مدى انتشاره. فكلَّما كان الحدث هامًّا وخطيرًا، ويشتمل على عناصر المفاجأة والإثارة والغرابة، كلما توفرت الدواعي لنقله بشكل مكثَّف. بينما لو كان الخبر عاديًّا وهامشيًّا فإنّ ذلك سيقلل من دواعي الاهتمام به وبنقله، وعلى سبيل المثال: إنّ وقوع حادث طبيعي وعادي في بلد معادي ـ مثلًا ـ يودي بحياة ثلاثة أشخاص أو أقل أو أكثر، قد لا تنقله وسائل الإعلام بشكل لافت للنظر، ولا يثير فضول الصحافة أو اهتمام الناس. بينما وقوع زلزال كبير في ذاك البلد يُدَمِّر عشرات القرى والمدن، أو حصول عمل جهادي يسفر عن مقتل العشرات من جنود العدو، ستهتم به كل وكالات الأنباء ويتصدّر نشرات الأخبار. وعليه، فلو أنّ خبرًا بهذا الحجم وهذه الأهمية، انفردت به وسيلة إعلامية ولمرة واحدة، ولم تتعرض له سائر وسائل الإعلام، فإنّ ذلك يبعث على التشكيك في صدقيّة الخبر. وهذا نظير ما يذكره بعض الأصوليين من أنّ الردع الشرعي عن سيرة عقلائية مستحكمة ـ كالسيرة الجارية على الأخذ بظواهر الكلام مثلًا ـ لا يتمّ بعمومات فضفاضة قد لا يلتفت إليها معظم الناس، بل لا بدّ أن يحصل ذلك بتأكيدات مكثفة وصريحة وواضحة لا لبس فيها.

وفي ضوء ما تقدم، يمكننا رسم علامة استفهام كبيرة إزاء ما ينفرد الآحاد بنقله من أخبار ترتبط بأحداث كبيرة ومهمة، أو قضايا غريبة ملفتة للأنظار. سواء كانت أحداثًا تاريخية، كالتي تنقل حدثًا نوعيًّا خطيرًا فيه تجاوز للحرمات، وسفك للدماء وقتل العشرات من الناس، أو تتحدث عن زلزال ذهب ضحيته آلاف الناس مثلًا أو نحو ذلك من أخبار ملفتة للنظر لكونها على خلاف المألوف وتبعث على الاستغراب العام،

أو كانت أحداثًا ذات طابع كوني وإعجازي مغاير للقوانين السائدة في عالم الطبيعة، كانشقاق الشمس أو القمر أو رجوعهما بعد المغيب. ووجه التأمل والنظر في هذه الأخبار، أنّ الأحداث التي تنقلها هي ـ على فرض وقوعها ـ أحداث غير عادية، ينبغي بل يُفترض بحسب طبيعة الأمور أن يتناقلها عشرات، بل ربما مئات الناس إن لم نقل الآلاف، فعندما يختص بنقلها أفراد قليلون مع توفر دواعي النقل للآخرين، وانتفاء عوامل إخفائها، فإنّ ذلك يبعث على التشكيك في حجية هذه الأخبار، ويحتّم التوقف في قبولها.

ثانيًا: إذا رآه واحد رآه مئة

الشاهد الثاني: ما ورد في بعض الأخبار، من أنه لو التمس الهلال جمع كبير من الناس، وكان الطقس صحوًا ولم يره من بين هذا الجمع الكبير إلّا رجل واحد أو اثنان، فلا تقبل شهادتهما؛ لأنّ طبيعة الموضوع تفرض رؤيته من معظم المستهلين، ما يدعو إلى التساؤل والاستغراب عن السبب في عدم رؤيته إلّا من هذين الشخصين مع سلامة حواس الجميع! ففي الخبر الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام: «.. **وليس رؤية الهلال أن يقوم عدة فيقول واحد: قد رأيته، ويقول الآخرون: لم نره، إذا رآه واحد رآه مئة، وإذا رآه مئة رآه ألف، ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علة أقل من شهادة خمسين، وإذا كان في السماء علة قبلت شهادة رجلين**»[1].

إنّ ما تضمنه هذا الخبر الصحيح والذي يمكن الوثوق به[2]، هو خير شاهد على عدم التعبد في حجية الخبر، وعلى صحة التفصيل المشار إليه بشكل أو بآخر. وكون مورد الخبر هو موضوع من الموضوعات، وهو قضيّة الهلال ـ بينما محل كلامنا هو في الأحكام لا يمنع من الاستشهاد به لتأكيد التفصيل المشار إليه؛ لأنّ تشدد المشرِّع في الموضوعات لا يقل عن تشدده في الأحكام.

(1) **وسائل الشيعة** ج10 ص289، الباب 11 من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث، 10 و11.

(2) لوثاقة رواته، ولكونه منسجمًا مع المرتكزات العقلائية، ولكونه مؤيدًا بخبر آخر وهو خبر حبيب الجماعي، انظر: **وسائل الشيعة** ج10 ص290، الباب 11 من أبواب أحكام شهر رمضان الحديث13، ودعوى إعراض المشهور عن الأخذ بالخبرين المذكورين، غير صحيحة فقد عمل بمضمونها الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي وبنو زهرة وحمزة والبراج وأبو الصلاح، انظر عباراتهم في **جواهر الكلام** ج16 ص355، وهكذا عمل به بعض الفقهاء المعاصرين وهو السيد السيستاني، انظر: **منهاج الصالحين** ج1 ص335.

ومن القريب جدًّا، حملُ العدد «خمسين» الوارد في الخبر على المثالية، كما نبّه عليه السيد الخوئي رحمه الله[1]، وذلك للإشارة إلى الكثرة المفيدة لليقين أو الاطمئنان، فلا معنى للاعتراض عليه بأنّ «اشتراط الخمسين لم يوجد في حكم سوى قسامة الدم»[2].

ثالثًا: نسخ القرآن وتخصيصه بخبر الواحد

الشاهد الثالث: ما ذكره بعض العلماء والمفسرين في توجيه رفض نسخ القرآن بخبر الواحد، فإنّهم وجّهوا ذلك ـ كما جاء في كلام السيد الخوئي رحمه الله ـ بالإجماع، و«بأنّ الأمور المهمة التي جرت العادة بشيوعها بين الناس وانتشار الخبر عنها على فرض وجودها لا تثبت بخبر الواحد، فإنّ اختصاص نقلها ببعض دون بعض بنفسه دليل على كذب الراوي أو خطأه...»[3].

وبالإمكان أن تقول: إنّ ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله لا يختص بنسخ القرآن بخبر الواحد؛ لأنّه يعتمد على نكتة ارتكازية عقلائية تجري في نظائر ذلك، مما هو من الأمور الهامة التي جرت العادة بانتشار الخبر عنها على فرض تحققها، وذلك من قبيل الأمثلة التي ذكرناها سابقًا، ومما يندرج في ذلك أيضًا الكثير من موارد تخصيص الكتاب بخبر الواحد. وذلك لأنّ الحكم العام أو المطلق الوارد في الآية، والذي وصل إلى عامة الناس من خلال القرآن الكريم، وتمّ العمل بمضمونه على عمومه وشموله، لا يحصل الوثوق للعقلاء بتخصيص عمومه أو تقييد إطلاقه استنادًا إلى خبرٍ ينقله الآحاد! ولا سيّما إذا ورد الخبر المخصِّص بعد مضي عشرات السنين من العمل بالعام أو المطلق، وبالأخص إذا جاء الخاص أو المقيد إجابة على سؤال شخصي، ولم يتح تبليغه بوسيلة عامة توصله إلى عمومِ أفراد الأمة وتجعله في متناولهم، كما هو الحال في العام الوارد في القرآن الكريم؟! إنّ من لا يقبل نسخ القرآن بخبر الواحد للعذر المذكور، عليه أيضًا أن لا يقبل بتخصيص العموم القرآني، أو تقييد إطلاقه بخبر الواحد للسبب عينه.

باختصار: لو أنّ عموم الآية أو إطلاقها قد خُصصّ أو قُيّد فمن الطبيعي أن يُعرف ذلك وينتشر الخبر وينقل إليها بطريقة إن لم تلامس حدّ التواتر، فلا أقل من أن تبعث على الوثوق بالتخصيص أو التقييد ومن الضروري أن يحرص من يملك أمر

(1) **كتاب الصوم** ج2 ص71.
(2) **المعتبر** للمحقق الحلي ج2 ص688.
(3) **البيان في تفسير القرآن** للسيد الخوئي ص285.

التخصيص أو التقييد على تبليغ المخصص أو المقيد وترسيخه في النفوس وتأكيده في العديد من المناسبات والأحوال ليضمن وصوله إلى من وصلهم العام، وأن لا يترك الأمر للصدف، وهذا أمر عقلائي ومن الطبيعي أن يسير عليه المشرع الإسلامي، فإنّ من وظيفة المعصوم إبلاغ شرع الله وإيصاله إلى الناس بما يحقق قيام الحجة عليهم دون لبسٍ أو تغرير، ومن الواضح أنّه عندما يصدر العام ويتم إيصاله إلى الناس بطرق شتى ويعمل بموجبه الكثيرون لمدة من الزمن، فإنّه لو أُريد تخصيصه فلا يكتفي المشرّع الذي يملك أمر التخصيص بإصدار الخاص في مجلس خاص أو في إجابةٍ على سؤال سائل دخل عليه بشكل عرضي، وقد لا ينقل السائل هذا الخبر إلى غيره ولا يحدّث به أصلًا، ولذا من الطبيعي أن يكون حجم ومستوى تبليغ المخصص ونشره متناسبًا مع مستوى رسوخ العام في الأذهان وانتشاره في الأوساط.

رابعًا: القتل بخبر الواحد

والأمر الرابع الذي يذكر كمؤيد في المقام، هو أنّنا أمام مفارقة تستدعي التوقف والتأمل. وهي أنّ القضاء الإسلامي لا يقبل دعوى الارتداد ضد مسلم، إلّا إذا أقام المدعي شاهدين عدلين، ولا يكتفى بالعدل الواحد، وهكذا الحال في دعاوى القتل والسرقة وغيرها. بينما إقرار حكم المرتد (وهو القتل) يكتفى في إثباته فقهيًّا بالخبر الواحد الظني! أي إنّ إثبات الصغرى يحتاج إلى تعدد الشهود، بينما إثبات الكبرى يُكتفى فيه بخبر الواحد؟! إنّ ذلك مثار استهجان لدى العقلاء، إذ إنّ من يتشدد في إقرار العقوبة صغرويًّا، لا بدّ أن يتشدد بمستوى أعلى في إقرارها كبرويًّا.

وفي ضوء ذلك يمكننا **القول**: إنّ أخبار قتل المرتد إنْ لم يحصل اليقين أو الاطمئنان بها كليًّا أو جزئيًّا، فلا يمكن التمسك بها أو التعويل عليها في الحكم بقتله. ولا سيّما أنّ المسألة على خلاف أصالة الاحتياط، مما يفرض الاقتصار فيه على القدر المتيقن، كما أنّ التدارك في المسألة غير ممكن بعد زهاق الروح. وإنّ الدليل الذي يضطرنا لرفع اليد عن أصالة الاحتياط، ومبدأ صون النفس الإنسانية واحترامها، لا بدّ أن يكون واضح الدلالة على مستوى النص أو الظهور، وتام السند ـ أيضًا ـ بمستوى يكون معه مفيدًا لليقين أو الاطمئنان.

تضعيف الرواية لا الراوي

وتجدر الإشارة إلى أنّنا عندما نتوقف في الأخذ بخبر الواحد الثقة في القضايا

الخطيرة والمهمة التي تنفرد بنقل حدثٍ كبير ومهم تفرض طبيعة الأمور تواتر نقله، فهذا لا يعني بالضرورة أنّنا نُضَعِّفُ الراوي أو نكذبه، ليقال: إنّه ثقة مأمون، وقد وثّقه علماء الرجال المشهود لهم بالورع والأمانة والخبروية، بل إنّنا نُضَعِّفُ الرواية ونتوقف فيها؛ فربما حصل للثقة التباس معين في النقل والسماع والفهم، وربما حصل للنساخ اشتباه أو خطأ معين. وما أكثر الأشخاص الذين ينقلون أخبارًا معينة وهم صادقون في أنفسهم وغير متهمين، ولكن مع ذلك لا يكون خبرهم مطابقًا للواقع.

و**خلاصة الكلام** أنّه إذا لم يثبت لنا تواتر الروايات الواردة في قتل المرتد، كما سنلاحظ، فلا يكفي الاستناد إلى أخبار الآحاد في إطلاق الفتوى بقتله. أو في نظائر ذلك من الأحكام التي تتصل بقضايا خطيرة للغاية ويترتب عليها سفك الدماء، حتى لو كانت هذه الأخبار صحيحة السند، ومن هنا اختار بعض علماء المسلمين «أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد»[1].

قد **تقول**: إنّ الأخبار الواردة في قتل المرتد حتى لو لم تكن متواترة، فإنّ تضافرها وكونها مروية من طرق الفريقين يوجب حصول الوثوق بصدورها، وهذا كافٍ في حجيتها، لأنّ الوثوق والاطمئنان حجة عقلائية.

ولكن جوابنا على ذلك: إنّه سوف يتضح لاحقًا عدم تمامية هذا الكلام.

2ـ موافقة الكتاب

إنّ ضرورة حصول الوثوق بالخبر، ممّا أشير إليه في النقطة الأولى، هو رهن بتوافر جملة من العناصر الإيجابية، وانتفاء أية عناصر سلبية قد تمنع من تراكم الاحتمالات المؤيدة والمساعدة على حصول الاطمئنان بالصدور. وإذا كانت كثرة الروايات وورودها من طرق الفريقين (السنة والشيعة) تشكّل عنصرًا إيجابيًّا لصالح الحكم، فقد تبرز في المقام بعض العناصر السلبية المانعة من الوثوق، وأهمها ما قد يقال عن وجود معارضات لتلك الأخبار ـ كما ربما يأتي التطرق إليه ـ أو عدم انسجامها مع المفاهيم القرآنية العامة. فاللازم ملاحظة هذه المعارضات الروائية، للتأكد من صحتها وتمامية دلالاتها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ القواعد تقضي بعرض الأخبار، ومنها الأخبار الواردة في قتل المرتد على كتاب الله تعالى، فإن بانَ وظهر أنّها معارضة له تعارضًا

(1) **الإسلام عقيدة وشريعة** ص281.

مستقرًا(1)(*) لزم طرحها. ولا يتوقف لزوم العرض على الكتاب على فرض تعارض الأخبار فيما بينها، ليكون الكتاب هو المرجح لإحدى الطائفتين المتعارضتين على الأخرى، كما هو المشهور لدى الأصوليين. حيث حملوا ما جاء من الروايات الآمرة بالعرض على صورة تعارض الأخبار فيما بينها، ليكون الكتاب هو المرجّح لإحدى الطائفتين على الأخرى. بل الأقرب إلى الصواب ولا سيما على مبنى الوثوق في حجية الخبر، أنّه لا بدّ من عرض الأخبار مطلقًا ـ ولو لم تكن متعارضة فيما بينها ـ على الكتاب، لا ليصار إلى إسقاط ما يعارضه منها فحسب، وإنما ليتسنى لنا التأكد من موافقتها وانسجامها في الروح والمضمون مع المفاهيم والمبادئ القرآنية، قبل الأخذ بها والإفتاء بمضمونها، وهذا الرأي هو ما أصرّ عليه بعض الفقهاء المعاصرين(2).

وإذا كان لا يسعنا هنا التفصيل في بيان هذا المبنى (الذي لا يكتفي في حجية الخبر بانتفاء مخالفته للقرآن الكريم فحسب، بل ويشترط أيضًا حصول الموافقة الروحية مع القرآن وثوابت السنة، بمعنى أن يكون مضمون الخبر موافقًا للمبادئ العامة التي أرساها الكتاب). فإنا نجد أنّ من الضروري الإشارة السريعة إلى الدليل عليه، والدليل هو:

أولًا: إنّ هذا مما جرى عليه العقلاء في إثبات صدور الكلام عن الجهة التي نسب إليها، فإنّهم يتخذون مما ثبت صدوره من الكلام والمواقف فضلًا عما عرفت به تلك الشخصية من ملكات ومزايا، معيارًا في محاكمة سائر مواقفه وأقواله المشكوكة النسبة إليه، وعليه فبما أن حديث الأئمة من أهل البيت عليهم السلام هو حديث جدهم المصطفى، وحديث النبي (ص) هو وحي يوحى ولا يمكن أن يكون مخالفًا للقرآن، فيكون من الطبيعي أن يعرض كل تراثهم الخبري الذي ينسب إليهم على محكمات الكتاب وثوابت السنة. يقول بعض الفقهاء المعاصرين حفظه الله: « كلما كانت هناك مجموعتان منسوبتان إلى شخص أو جهة وكانت إحداهما مقطوعة الانتساب والأخرى مشكوكة ، فإنه لا بدّ في الوثوق بالمجموعة الثانية من الرجوع إلى المجموعة الأولى باعتبارها

---

(1)(*) التعارض المستقر هو الذي لا مجال معه للجمع العرفي بين الخبرين أو الدليلين المتعارضين، وإنما يرى أهل العرف أنّهما متنافيان ولا مجال للتوفيق بينهما بطريقة عرفية، وهذا بخلاف التعارض غير المستقر فهو الذي لا يرى أهل العرف صعوبة في تفسير أحد الدليلين على ضوء الآخر، بما لا نضطر معه إلى طرح أحدهما، كما في تعارض الخاص والعام، أو المطلق والمقيد أو الظاهر والأظهر.

(2) **قاعدة لا ضرر ولا ضرار** للسيد السيستاني ص213.

السند الثابت في الموضوع، وملاحظة روحها وخصائصها العامة ، ثم عرض تلك المجموعة على تلك المبادئ المستنبطة فما وافقها قبل وما خالفها رد، وربما تداول إجراء مثل هذه الطريقة في تحقيق الكتب أو الأشعار المشكوكة النسبة ونحوها، فإنها تقارن بما ثبت عن الشخص ثبوتًا قطعيًّا بعد درس مميزاته وخصائصه ثم يحكم فيها على ضوء ذلك، فلو فرضنا أن شعرًا نسب إلى مثل الرضي أو مهيار الديلمي أو إلى حافظ أو سعدي ، وهو لا ينسجم مع ما عرف به من أسلوب ومن صفات نفسية ومميزات فكرية فإنه لا تقبل النسبة وإن كان الذي نسبه إليه رجل ثقة»[1].

ثانيًا: إن موافقة الخبر في مضمونه للمبادئ القرآنية يستفاد من الروايات العديدة والمستفيضة والواردة عن الأئمة عليهم السلام والتي لم تكتف في حجية الخبر بانتفاء مخالفته للكتاب، بل وتشترط الموافقة له، وإليك بعضها:

1 ـ صحيحة أيوب بن الحر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**كل شيء (حديث) مردود إلى الكتاب والسنّة، وكل شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف**»[2].

2 ـ ما رواه هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى ، فقال : «يا أيها الناس ما جاءكم مني يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله**»[3].

3 ـ خبر السكوني (معتبر على بعض المسالك الرجالية) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله (ص): «**إنّ على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورًا فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه**»[4].

4 ـ ما روي عن عبد الله بن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال: «**إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدًا من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ، وإلا فالذي جاءكم به أولى به**»[5].

ثالثًا: ومما يؤيد هذا المبنى ويزيده وضوحًا، علمنا بأنّ الأخبار قد طالها الوضع

---

(1) **قاعدة لا ضرر ولا ضرار** ص 213.
(2) **الكافي** ج1 ص69.
(3) المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.
(4) المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها، وج2 ص54، و**المحاسن** ج1 ص226، و**أمالي الصدوق** ص449.
(5) **الكافي** ج1 ص 69.

ونالتها يد العبث بما لا يؤمن معه من الأخذ بالخبر حتى لو لم يكن مخالفًا للكتاب، أما إذا كان موافقًا له بالروح فيكون ذلك شاهدًا على حصول الوثوق.

ونُنبّه إلى أنّ الشرط هو الموافقة الروحية مع القرآن، بمعنى الانسجام مع المبادئ العامة التي أرساها القرآن الكريم أو صحيح السنة، وليس الشرط هو الموافقة في المؤدى، وإلا لأمكن الاعتراض على ذلك بأن هذا المؤدى بما أنه وارد في القرآن الكريم فيكون هو الحجة ولا حاجة بنا لتصحيح الخبر الذي ورد فيه.

مع اتضاح هذا المبنى في حجية الخبر نقول: الظاهر أنّ الروايات المشار إليها الواردة في قتل المرتد لا شاهد عليها من محكمات الكتاب أو ثوابت السنة، بل إنّها لا تتوافق مع القرآن روحًا، وإنما هي منافية للروح العامة التي استفدناها من الآيات القرآنية التي تقدم الحديث عنها في البحوث السابقة.

إنّ هذه الملاحظة منضمة إلى ملاحظات أخرى، سوف تتبدى في البحوث اللاحقة وتحول دون حصول الوثوق بتلك الروايات الواردة في قتل المرتد، أو تبعث على التشكيك في الفهم السائد لها، بالرغم من تضافرها وشهرتها. فإنّ ذلك ـ أعني الشهرة ـ لا يمنع من التوقف فيها، كما توقف الفقهاء في روايات[1] سهو النبي (ص) في الصلاة ـ مثلًا ـ رغم تضافرها، وكذا ما يُعرف بـ «روايات العدد» الدالة على أنّ شهر رمضان ثلاثون يومًا لا يزيد ولا ينقص[2]، إلى غير ذلك من النظائر.

3ـ النظرة الشمولية

وهناك ملاحظة منهجيّة هامة لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار في التعامل مع الأخبار، ولا سيّما على مبنى حجية الخبر الموثوق، وهي أنّ علينا أن ننظر إلى الروايات الواردة في قضية معينة كقضية قتل المرتد أو غيرها، على أساس نظرة شمولية لا تجزيئية. والنظرة الشمولية تفرض أن يتم استخلاص الموقف من مجموع تلك الأخبار، دون تفكيكٍ بينها كما هو الشائع، حيث يعمل الفقيه على استنطاق كل رواية على حدة ومع صرف النظر عن سائر الروايات، الأمر الذي قد يفضي إلى استنتاج وجود تضارب أو تعارض بين مداليل الروايات. والفكرة المقترحة هنا، والتي تحتاج إلى متابعة وملاحقة

(1) راجع حول ذلك: ما كتبه الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ت: 1104هـ) في رسالته الموسومة بـ «**التنبيه بالمعلوم من البرهان في تنزيه المعصوم عن السهو والنسيان**».

(2) راجع حول ذلك: ما كتبه الشيخ المفيد (ت: 413هـ) في **جوابات أهل الموصل** وما بعدها.

ـ ليس هذا مجال الإسهاب فيها ـ هي: أن يؤخذ بالقدر الجامع والمشترك بين الروايات، لأنّه هو المضمون الذي يحصل الوثوق بصدوره عن المعصوم. أمّا ما تنفرد به بعض الأخبار من دلالات جانبية لا تلتقي به مع سائر الروايات، بل ربما تعارضها فيه، فهذا لا يمكن اتخاذه حجة في عملية الاستدلال، لصعوبة الوثوق به في غالب الأحيان، لا سيما بملاحظة ما هو معروف من أنّ الروايات ـ في الغالب ـ لم تنقل إلينا بعين الألفاظ التي صدرت من المعصوم، وإنّما هي منقولة بالمعنى، ولا شك أنّ النقل بالمعنى فوّت علينا الكثير من الحقائق، وكان أحد مناشئ التعارض بين الروايات. ففي الحديث الصحيح عن محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص؟ قال: **إن كنت تريد معانيه فلا بأس**»[1].

وفي رواية داود بن فرقد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إني أسمع الكلام منك فأريد أن أرويه كما سمعته منك فلا يجيء؟ قال: **فتتعمد ذلك**؟ قلت لا، فقال: **تريد المعاني**؟ قلت: نعم، **قال فلا بأس**»[2].

فإذا كان الرّواة لا ينقلون إلينا النص الحرفي لكلام النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، وإنّما قد يستخدمون مرادفات اللفظ، وما يؤدي مضمون الكلام بحسب اجتهادهم وفهمهم للغة واستعمالاتها، فكيف يتسنى لنا التمسك بحرفيّة النصّ والبناء عليه، كما هو الملاحظ في الاستدلالات الفقهية التي تبني الحكم الشرعي على بعض التدقيقات اللغوية، التي قد لا يكون الراوي ملتفتًا إليها ولم تخطر بباله؟! وأنى لنا الوثوق بمثل هذه الاستدلالات؟! إنّ هذا المنهج الذي يعطي أو يولي أهمية كبيرة لمثل هذه التدقيقات في الألفاظ والحروف المستخدمة في الروايات، إلى حد بناء الاستدلال على أنّ الإمام عليه السلام مثلًا قد عطف بالفاء لا بالواو، أو بالواو لا بـ ثمّ، أو أنّه استخدم مثلًا فعل «جلس» وليس «قعد»، والجلوس يختلف عن القعود في كذا وكذا.. ونظائر ذلك من التدقيقات اللغوية.. إنّ هذا المنهج لا يمكننا قبوله، ولا نرى أنّه يقربنا من الوصول إلى حقيقة الحكم الشرعي، ولا يتلاءم مع ما ذكرناه من نقل الأحاديث بالمعنى، بالإضافة إلى ما قد تعرّضت له النصوص من زيادة أو نقص غير متعمد أثناء عمليات الاستنساخ، كما تنبئنا عن ذلك تعدد النسخ في ألفاظ الخبر

(1) **وسائل الشيعة** ج27 ص80، الباب 8 من أبواب صفات القاضي الحديث9.

(2) المصدر نفسه، الباب8 من الأبواب نفسها الحديث 10.

الواحد، وهي ظاهرة تطال الكثير من الروايات[1]، كما هو ملاحظ في الكتب الحديثية التي تصدر محققة ويشار فيها إلى النسخ المختلفة.

وقصارى القول: إنّ النظرة الشمولية في التعرّف على مراد الأشخاص من العلماء والباحثين وسواهم، هي طريقة عقلائية مألوفة ومعتمدة في شتى ميادين المعرفة المعاصرة، وذلك عندما تواجه الباحث جملة بيانات صادرة عن شخص واحد في موضوع واحد، وبالأولى أن يتم اعتماد هذه الطريقة في التعامل مع كلام النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، فإنّ التناقض والتهافت إذا كان ممكنًا وواقعًا بلحاظ الأفراد العاديين وفي كلماتهم، فإنه غير واردٍ بلحاظ المعصومين حتى مع تعددهم، لأنّ كلمات المعصومين صادرة عن منبعٍ واحد فلا بدّ أن يتعامل معها كأنها صادرة عن شخص واحد وأن تؤخذ سلّة واحدةً دون تجزئة أو تفكيك، إن اعتماد هذه الطريقة وتطبيقها في المقام يعني ـ بالضرورة ـ التوقف إزاء جملة من الاستفادات الجانبية الخاضعة للأسلوب الاجتهادي التفكيكي.

4. انتفاء احتمال التدبيرية والتاريخية

ومن أهمّ الشروط التي يلزم توافرها في نصوص الردّة، لتكون صالحة للإفتاء بقتل المرتد: ثبوت الإطلاق الأزماني[2][*] في تلك النصوص، ما يجعل مضمونها ممتدًا مع الزمن وليس مضمونًا تاريخيًّا أو تدبيريًّا وواردًا في ظروف خاصة لا يتعداها. والذي نراه أنّ تلك النصوص لا يمكن إحراز الإطلاق الأزماني فيها؛ لأنّ ظرف الارتداد إبّان صدور تلك الروايات كان يصاحبه عنصر هام نفتقده اليوم، وهذا العنصر هو أنّ الردّة كانت تترافق مع تحوّل المرتد إلى الصفّ المعادي وانشقاقه عن الجماعة المسلمة. وبعبارة

(1) على سبيل المثال: نلاحظ أنّ حديثًا واحدًا قد ذكرت في لفظ واحدٍ من ألفاظه أربع نسخ أو احتمالات، ويختلف الحكم من نسخة لأخرى، وهو الحديث المروي عن رسول الله (ص) والذي يقول: «**من جدد قبرًا أو مثل مثالًا فقد خرج من الإسلام**»، انظر: **من لا يحضره الفقيه** ج1 ص189، والنسخ المذكورة فيه هي: 1 ـ أن تكون كلمة جدد بالجيم، وبناءً عليها فيستفاد منه عدم جواز تجديد بناء القبر. 2 ـ أن تكون الكلمة بالحاء المهملة «حدّد» وهي بمعنى سنّم القبر، أي جعل له سنامًا كسنام البعير. 3 ـ أن تكون بالخاء «خدّد» بمعنى شقّ، فهي من الأخدود وهو الشق، قال تعالى: ﴿قُتِلَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡأُخۡدُودِ﴾[البروج 4]. 4 ـ أن تكون «جدّث»، وهي على ما ذكر بمعنى اتخذ القبر جدثًا، أي نبشه، ليدفن ميتًا فيه، انظر حول هذه الوجوه: **وسائل الشيعة** ج3 ص209.

(2)(*) الإطلاق الأزماني، معناه شمول الحكم لكل الأزمنة وعدم اختصاصه بمرحلة زمنية معينة.

أخرى: إنّ الدين حيث كان يشكل الهوية السياسية والاجتماعية للفرد في تلك المرحلة، فهذا يجعل خروجه عن الدين يُترجم عمليًّا بالخروج على الجماعة المسلمة والاجتماع الإسلامي، ولم يكن الارتداد مجرد حالة فكرية تنطلق من عدم الاقتناع ببعض المفاهيم الدينية المقوِّمة للاعتقاد الإسلامي. وممّا يعزز التشكيك في إطلاق نصوص الردّة الأزماني، أنّ غالبها ـ إن لم نقل جميعها ـ تُمثِّل إجابات على أسئلة تعكس اهتمامات تلك المرحلة وهمومها، ولم تكن صادرة من النبي (ص) والإمام عليه السلام ابتداءً على نحو إعطاء القاعدة العامة والكليّة.

وأعتقد أنّ الغفلة عن السياق التاريخي للروايات ـ في المقام أو غيره ـ، قد أوقعتنا في كثير من الاستنتاجات الخاطئة والتعميمات غير المبررة. فإنّ السياق التاريخي للأخبار هو بمثابة أسباب النزول للآيات، فكما أنّ أسباب النزول توضّح المقصود وتسلّط الضوء على المضمون في طبيعته وسعة دلالته، كذلك الحال في السياق التاريخي؛ وقد تطرقنا إلى هذا الموضوع في كتاب «**الشريعة تواكب الحياة**»، وذكرنا جملة نماذج للنصوص التاريخية والتدبيرية، فلتراجع.

روايات الردّة

مع اتضاح الضوابط العامة التي لا بدّ من توافرها أو التوجّه إليها قبل الاستدلال بروايات الردّة، لا بدّ لنا أن نلقي نظرة تفصيليّة على تلك الروايات، لنلاحظ مدى نهوضها بإثبات الحكم بقتل المرتد. وسوف نكتشف في نتيجة البحث أنّ تلك الروايات برمّتها لا تخلو من تأملات وملاحظات عديدة، إمّا في سندها أو في دلالتها. وإذا ما تمّ بعضها سندًا ودلالة، فإنّ الأمر لا ينتهي عند هذا الحد، فقد لا تفي بإثبات الحكم المذكور، إما لوجود المعارض، أو لأنّ هذا النوع من الأحكام لا يمكن إثباته بأخبار الآحاد، أو لغير ذلك من الأسباب.

وفيما يلي، سوف نستعرض الأخبار التي استدل بها لقتل المرتد. ونبدأ بالروايات الواردة من طرق أهل السنة، ثم ننتقل إلى الروايات الواردة من طرق الشيعة.

أولًا: الروايات الواردة في مصادر السنة

تشتمل مصادر الحديث المصنّفة على أهل السنة على العديد من الأخبار التي شكلّت مستندًا رئيسًا للفتوى الفقهية المشهورة عندهم، والتي تنصّ على أنّ حكم المرتد هو القتل. وبعض هذه الأخبار قد تسربت إلى كتب الفقه الشيعية، وهذا استعراض لتلك الأخبار:

1ـ حديث: «من بدل دينه فاقتلوه»

لعل أبرز وأهم حديث تمّ الاعتماد عليه في الفتوى بقتل المرتد لدى فقهاء المسلمين، من أهل السُّنّة، حديث: «**من بدّل دينه فاقتلوه**»، المنسوب إلى رسول الله (ص)، فهل يصحُّ هذا الحديث لجهتي السند والدلالة؟ وهل قال رسول الله (ص) ذلك حقًّا؟ أم إنّ هذا الحديث غير ثابت، ويواجهه الكثير من علامات الاستفهام؟

في البدء، يجدر بنا نقل الحديث وعرضه وفق السياق الوارد فيه. فقد أخرج البخاري في صحيحه بإسناده إلى عكرمة: «إنّ عليًّا رضي الله عنه حرّق قومًا، فبلغ ابن عباس، فقال: لو كنتُ أنا لم أحرقْهم، لأنّ النبي (ص) قال: «**لا تعذبوا بعذاب الله**» ولقتلتهم كما قال النبي (ص): «**من بدّل دينه فاقتلوه**»[1].

وقد سجّل البخاري قبله حديثًا آخر، بإسناده إلى أبي هريرة قال: بعثنا رسول الله (ص) في بعثٍ فقال: «**إن وجدتم فلانًا وفلانًا فاحرقوهما بالنار**»، ثم قال رسول الله (ص) حين أردنا الخروج: «**إنّي أمرتكم أن تحرقوا فلانًا وفلانًا، وإنّ النار لا يعذب بها إلّا الله، فإنْ وجدتموهما فاقتلوهما**»[2].

إلّا أنّ هذا الحديث المشار إليه، أعني حديث «من بدّل دينه فاقتلوه» لا يصلح لإثبات الحكم بقتل المرتد، لأنّه مبتلى بعدّة ملاحظات يمكن إجمالها بالتالي:

عكرمة وما أدراك ما عكرمة؟

الملاحظة الأولى: إنّ راوي الحديث عن ابن عباس هو عكرمة، وما أدراك ما

(1) **صحيح البخاري** ج4 ص21 باب أنه لا يعذب بعذاب الله، وأورده في ج8 ص50 باب حكم المرتد والمرتدة، وأخرجه الإمام أحمد عن عكرمة أيضًا، انظر: **مسند أحمد** ج1 ص283، وهكذا ابن ماجة في **سننه** ج2 ص848، وأيضًا أبو داود في **السنن** ج2 ص327، والترمذي كذلك في **سننه** ج3 ص9، و**النسائي في سننه** ج7 ص104، والحاكم في **المستدرك** ج3 ص538، ولا نجد الحديث في المصادر الشيعية الحديثية باستثناء **دعائم الإسلام** ج2 ص480 و**عوالي اللآلي**: ج2 ص239، لكن هذين المصدرين لا يعتد بهما كثيرًا، ويظن أخذهما الحديث من المصادر السنية، ورغم ذلك فقد انتشر الحديث في الكتب الفقهية الشيعية، راجع **الخلاف** ج5 ص354، **المبسوط** ج2 ص36ـ 57، **تذكرة الفقهاء** ج9 ص277، **الدروس** ج2 ص52، **جامع المقاصد** ج3 ص447..
وقد نبّه بعض علماء الشيعة على أنّ مصدر الحديث هو كتب السنّة، وأنّ التمسك به هو من باب الإلزام، انظر: ابن زهرة في **الغنية** ص380، وراجع أيضًا: **بحار الأنوار** ص107، وهذا الأمر له نظائر كثيرة في الفقه الشيعي، راجع في ذلك ما كتبناه في كتاب «**الشريعة تواكب الحياة**».

(2) **صحيح البخاري** ج4 ص21، و**مسند أحمد** ج2 ص307.

عكرمة؟ فقد اتّهم بالكذب، ولا سيّما على سيده ومولاه ابن عباس، حتى ضرب المثل بكذبه عليه. روي أنّ سعيد بن المسيب كان يقول لغلامه بُرْد: يا بُرْد لا تكذب عليّ كما يكذب عكرمة على ابن عباس. ونسب إلى ابن عمر أنه قال ذلك لنافع، أي قال له: لا تكذب عليّ كما كذب عكرمة على ابن عباس. وقد رماه بالكذب كل من عطاء، وسعيد بن جبير، وابن سيرين. وكان مالك لا يراه ثقة، وأمر أن لا يؤخذ عنه، وتجنبه مسلم في صحيحه. وقد ورد أنّ عليًّا بن عبد الله بن عباس قد نهى عكرمة عن الكذب على والده، وربطه على باب الكنيف. روى جرير بن عبد الحميد، عن يزيد بن أبي زياد قال: دخلت على علي بن عبد الله بن عباس، وعكرمة مقيدٌ على باب الحشّ، قال: ما لهذا كذا؟! قال: إنّه يكذب على أبي. وعن عبد الله بن الحارث: دخلت على علي بن عبد الله، فإذا عكرمة في وثاق عند باب الحشّ، فقلت له (أي لعلي): ألا تتقي الله! فقال: إنّ هذا الخبيث يكذب على أبي[1].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ عكرمة رُمي بأنّه كان خارجيًّا، إما نجديًّا أو صفريًّا أو إباضيًّا[2]، ومن كان كذلك فهو متهم في الرواية عن علي عليه السلام. ومن القريب أنه وضع الرواية المذكورة بداعي الطعن والانتقاص من الإمام علي عليه السلام، وإثبات مخالفته لرسول الله(ص)، وربما لهذا زعم عكرمة أنّ ابن عباس كان خارجيًّا[3]، في كذب مفضوح. واستطرادًا في مسلسل الكذب هذا، فقد حدّث بعضهم عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال، بعد اعتراض ابن عباس عليه في عملية الإحراق: «ويح ابن عباس إنه لغوّاص على الهنات!»[4]، إنّها الهنّات إذن التي يراد تسجيلها على علي عليه السلام.

هذا ولكنّ المدافعين عن عكرمة ردّوا على اتهامه بالكذب، لجهة أنّ مَنْ نُقل عنهم تكذيبه لم يصل كلامهم إلينا إلّا بطرقٍ ضعيفة، أو إنها اتهامات غير دقيقة، أو غير مفسرة[5]،

(1) راجع **ميزان الاعتدال** ج3 ص94، **تهذيب التهذيب** ج7 ص237، **سير أعلام النبلاء**ج5 ص 23.

(2) راجع المصادر نفسها، والصفرية قوم من الخوارج نُسبوا إلى عبد الله بن صفار، أو إلى زياد بن الأصفر، أو إلى صفرة ألوانهم، أو لخلوهم من الدين.والإباضية هم أتباع عبد الله بن أباض ولهم وجود إلى الآن في سلطنة عُمان والجزائر وغيرهما من الدول، وتجدر الإشارة إلى أنّ الإباضية ينكرون أن يكونوا من جملة الخوارج.

(3) المصدر نفسه.

(4) راجع المصادر نفسها.

(5) انظر: **وضوء النبي (ص)**، للسيد علي الشهرستاني ج2 ص125.

كما أنّ بعض العلماء[1] رجّح أن يكون اتهامه بالكذب على خلفية روايته عن ابن عباس أنه «**سبق الكتاب الخفين**»[2]، لكن هذا مجرد احتمال أو حدس لا يعوّل عليه.

وأمّا اتهامه بأنّه من الخوارج، فربما رُدَّ عليه بأنّه لو كان كذلك لما كان يأخذ جوائز الأمراء، فإنّ رأي الخوارج في أمراء الجور معروف.

ولكننا نلاحظ على ذلك:

أولًا: إنّ مجرد أخذه لجوائز الأمراء لو ثبت لا ينفي كونه خارجيًّا، إذ ربما كان يجد بعض العناوين التي تسوّغ له ذلك، كما أنّ عدم كون التضعيف مفسرًا لا يمنع من قبوله إذا صدر من أهله.

ثانيًا: إنّ رميه بالانتماء إلى الخوارج لم ينفرد به خصوص علماء الرجال السنة، فقد ورد ما يؤكد ذلك في روايات الشيعة أيضًا، منها: ما أورده الكليني والشيخ الطوسي بإسنادهما عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كنا عنده وعنده حمران، إذ دخل عليه موسى، فقال له: جعلت فداك: هذا عكرمة في الموت، وكان يرى رأي الخوارج، وكان منقطعًا إلى أبي جعفر عليه السلام، فقال لنا أبو جعفر عليه السلام: **انظروني حتى أرجع إليكم**، فقلنا: نعم، فما لبث أن رجع فقال: **أما إني لو أدركت عكرمة قبل أن تقع النفس موقعها لعلّمته كلمات ينتفع بها، ولكني أدركته وقد وقعت النفس موقعها**، قلت: جعلت فداك وما ذاك الكلام، قال: **هو والله ما أنتم عليه فلقّنوا موتاكم عند الموت شهادة أن لا إله إلا الله والولاية**»[3].

يقول العلامة محمد تقي المجلسي، تعليقًا على قول الإمام الباقر عليه السلام «لو أدركت عكرمة..»: «هو مولى ابن عباس وكان يرى رأي الخوارج ولكنه كثير الاختلاف إلى الأئمة عليهم السلام وكان يحبهم، فلمّا أُخبر عليه السلام بأنّه في الاحتضار قام من مجلسه وذهب إليه لكي يرده عن مذهبه الفاسد»[4].

أقول: لو ثبتت محبة عكرمة لسائر الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، فإنّ ذلك لا ينافي أن يكون ممن يرى رأي الخوارج في أمير المؤمنين عليه السلام، حيث حكموا بكفره لعدم تراجعه عن التحكيم.

(1) **قاموس الرجال** ج7 ص238.

(2) هذا الحديث مروي عن علي عليه السلام، انظر: **السنن الكبرى** للبيهقي ج1 ص272 وقد رواه عكرمة عن ابن عباس، انظر: **المصنف** لابن أبي شيبة ج1 ص313.

(3) **الكافي** ج3 ص123، و**التهذيب** ج1 ص287.

(4) **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه** ج1 ص345.

وخلاصة الاعتراض الأول: إنّ عكرمة ـ وبحكم كونه خارجيًّا ـ متهمٌ بوضع الحديث المشار إليه بغرض الإساءة إلى الإمام علي عليه السلام، ولا يبعد أيضًا أن يكون الحديث قد وُضع بهدف إحداث تشويه في صورة العلاقة النقيّة بين الإمام علي عليه السلام وبين تلميذه وحواريه ابن عباس. وهذا ما نلمحه في بعض الكلمات، فقد نقل الجاحظ عن إبراهيم بن سيار النظّام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ندم على إحراق المرتد بعد الذي كان من فتيا ابن عباس!

وقد ردّ الشيخ المفيد هذا الكلام بالقول: «وهذا من أطرف شيء سُمع وأعجبه، وذلك أنّ ابن عباس أحدُ تلامذته والآخذين العلم عنه، وهو الذي يقول: كان أمير المؤمنين عليه السلام يجلس بيننا كأحدنا ويداعبنا ويبسطنا، ويقول: والله ما ملأت طرفي قط منه هيبة له عليه السلام، فكيف يجوز مِنْ مثل مَنْ وصفناه التقدّم على أمير المؤمنين عليه السلام في الفتيا وإظهار الخلاف عليه في الدين، لا سيّما في الحال التي هو مُظهرٌ له فيها الاتباع والتعظيم والتبجيل!»[1].

وثمة ملاحظة في إسناد الحديث بطريقه الآخر الذي أورده البخاري في باب الردّة، وهي اشتماله ـ مضافًا إلى عكرمة ـ على محمد بن الفضل السدوسي أبو النعمان المعروف بعارم، فهو وإن كان ثقة لكنه اختلط في أواخر عمره، وحدّث بالمناكير. يقول ابن حبّان عنه: اختلط في آخر عمره وتغيّر حتى كان لا يدري ما يُحدِّث به، فوقع في حديثه المناكير الكثيرة، فيجب التنكب عن حديثه فيما راوه المتأخرون، فإن لم يعلم هذا، تُرِكَ الكل ولا يُحْتج بشيء منها»[2].

كيف يغيب عن علي عليه السلام حديث رسول الله (ص)؟

الملاحظة الثانية: إنّه كيف يغيب عن علي عليه السلام قول رسول الله(ص): «لا يعذِّب بالنار إلّا الله»؟! مع أنّه من أقرب الصحابة إليه وأكثرهم ملازمة له ولصوقًا به، فقد كان يتبعه اتّباع الفصيل أثر أمه[3]، ويسأله حين يسكت الآخرون، ويدفع ما تيسر له من مال صدقاتٍ في سبيل الله بهدف مناجاته (ص)[4] وقد دعا له النبي (ص) عندما أرسله إلى

(1) **الفصول المختارة** ص214
(2) **تهذيب التهذيب** ج9 ص359.
(3) انظر: **نهج البلاغة** ج2 ص157.
(4) كما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ وَأَطۡهَرُۚ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾[المجادلة: 12]، وقد ورد أنّه لم يعمل بهذه الآية غير علي عليه السلام، انظر: **المستدرك** للحاكم ج2 ص482.

اليمن لتولي القضاء فيها وقال له: «إنّ الله عزّ وجلّ سيهدي قلبك ويثبت لسانك»[1] وهل كان عكرمة أو غيره أعلم بكلام النبي (ص) من باب مدينة علمه؟! ولا سيّما أنّ قضية الحرق المزعومة حدثت في زمن خلافة الإمام عليه السلام، أي بعد صدور الكلام المذكور من النبي (ص) بما يزيد على عقدين من الزمن. فكيف لم يسمع عليه السلام طيلة هذه المدة بهذا الحديث، على فرض أنّه لم يكن مطّلعًا عليه أو سمعه من النبي (ص) مباشرة؟!

علي عليه السلام لم يحرق أحدًا

الملاحظة الثالثة: إنّه لم يثبت أنّ عليًّا عليه السلام أحرق أحدًا من الناس، نعم جاء في بعض المرويات أنه أقام الحد على بعضهم بطريقة الخنق لا الحرق، وذلك باعتماد أسلوب حبس الأوكسجين عنهم، من خلال شق حُفرٍ متقاربة وفتح بعضها على بعض بثقوب، ثم إيقاد النار في بعضها فيموت الشخص الموجود في الحفرة المجاورة بالدخان لا بالنار[2]. وهذه الروايات ـ لو صحت ـ فهي بعيدة كل البعد عن موضوع الإحراق الذي يحتمل أن تكون رواياته موضوعة لبعض الدواعي السياسية، كما أشار إليه بعض الأعلام المحققين في دراسة نقدية لهذه الروايات المرويّة من طرق الفريقين، محتملًا أنّ هذه الروايات وضعت «لتري فعل الإمام عليه السلام في هذه الهنات، نظير فعل الخليفة أبي بكر حين أحرق الفجأة السلمي وغيره وانتقد عليه، وكي لا يكون أبو بكر وحيدًا في ما انتقد عليه من إحراق الناس، بل يكون علي عليه السلام شريكه في ذلك، ويكون نظيرًا لفعل خالد حين أحرق جمعًا من مانعي الزكاة»[3].

وسيأتي تحقيق ذلك وتوضيحه لاحقًا عند الحديث عن روايات الإحراق.

نزع الحديث عن سياقه

الملاحظة الرابعة: ما قد يقال من أنّ حديث «من بدّل دينه فاقتلوه» ـ على فرض التسليم بصحته ـ هو قضية في واقعة لا تُعرف ملابساتها، وبالتالي فلا يمكن القياس عليها أو اتخاذها قاعدة عامة في قتل كل مرتد. وبيان ذلك: إنّ ابن عباس لم يبادر إلى تبليغ كلام سمعه من رسول الله(ص)، وإنما أورده ـ كما هو مفروض الرواية ـ في مقام الاعتراض

---

(1) **سنن أبي داود** ج2 ص 160.

(2) راجع: **قضاء أمير المؤمنين** للتستري ص206ـ 237.

(3) راجع: **عبد الله بن سبأ** للعسكري ج2 ص195ـ 197.

على إحراق علي عليه السلام جماعة من الناس، دون أن يكون واضحًا ما إذا كان هذا الكلام صادرًا على سبيل التقنين وإعطاء القاعدة الكلية، أو أنّه وارد في مناسبة معينة لها ظروفها وملابساتها الخاصة، من قبيل ما ذكره بعضهم من: «أنّ حديث المرتد حديث قصير جاء في سياق العلاقات الحربية، كان المسلمون يشفقون من المسلم إذا ارتد ورأوه في صف المقاتلين، هل يعصمه إسلامه السابق من قتله إذا قدروا عليه في ميدان القتال؟ فقال لهم رسول الله (ص): «من بدل دينه وفارق الجماعة فاقتلوه»، لكن الناس انتزعوا الحديث من أسبابه الخاصة ونسخوا به أصلًا من أصول الدين هو حرية العقيدة»[1].

أقول: إنّ قضية نزع الأحاديث من سياقاتها مسألة منتشرة، ولها شواهد عديدة، وتركت آثارًا سيئة، وأوقعت الفقهاء في استنتاجات خاطئة. من ذلك الحديث المعروف عن رسول الله (ص): «**إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه**»[2]، فإنه لما نقل إلى السيدة عائشة أنّ عمر بن الخطّاب قد تمسك بالحديث المذكور، لينهى الناس عن بكاء موتاهم قالت: «رحم الله أبا عبد الرحمن سمع شيئًا فلم يحفظه، إنما مرّت على رسول الله (ص) جنازة يهودي وهم يبكون عليه، فقال: «أنتم تبكون وإنه يعذب»، واستشهدت لرأيها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[3]، على اعتبار أنّه إذا كان الأحياء قد أخطأوا بالبكاء على الميت فما ذنب الميت، حتى يؤخذ بجريرتهم ويحاسب على ذنبهم؟!»[4].

ونظير ذلك ما حصل مع الحديث المروي عن النبي (ص) قال: «**خلق الله آدم على صورته**»[5]، فإنّ فصل هذا الحديث عن سياقه أوجب فهمًا عقديًّا خاطئًا، وقدّم حجة للقائلين بأنّ الله تعالى جسم على هيئة آدم. ولدى وضع الحديث في سياقه، ندرك أنه في مقام بيان أمر آخر، كما يوضح ذلك الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام إذ يقول فيما روي عنه: «**إنّ الرسول مرّ برجلين يتسابان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبّح الله وجهك ووجه من يشبهك، فقال** (ص): **يا عبد الله لا تقل هذا فإنّ الله خلق آدم على صورته**»[6]، إلى غير ذلك من حالات فصل الأحاديث من سياقها.

---

(1) راجع: **حسن الترابي آراؤه واجتهاداته في الفكر والسياسة** ص151.
(2) انظر على سبيل المثال: **صحيح البخاري** ج2 ص85.
(3) سورة الإسراء، الآية: 15.
(4) **صحيح مسلم** ج3 ص33ـ 44.
(5) **صحيح البخاري** ج7 ص129.
(6) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام ج2 ص110.

ولكن في ما يرتبط بالمقام، فلم نجد شاهدًا يؤيد مقولة نزع حديث «من بدّل دينه فاقتلوه» من سياقه.

إن قلت: لئن لم يمكننا مشاطرة صاحب الرأي المذكور في جزمه بانتزاع الحديث من سياقه، بيد أننا لا نستطيع نفي ذلك كاحتمال مقبول، الأمر الذي يحول دون الاطمئنان بانعقاد ظهور للحديث في الشمول والإطلاق.

كان الجواب: إنّ احتمال نزع الحديث من سياقه لا يمكن التعويل عليه، لأنه محض احتمال تجريدي ولا توجد قرينة تؤيده. واحتمالٌ كهذا لا يخدش في الظهور، وإنّ استشهاد ابن عباس به في المورد المزعوم حول إحراق الإمام علي عليه السلام لجماعة من الناس، هو في نفسه ـ على فرض التسليم به ـ شاهد على أنّه قد فهم من الحديث أنّه ليس خاصًّا بالعمليات الحربية.

والخلاصة: أنّ إشكال نزع الحديث من سياقه غير وارد في هذا الحديث.

هل يقتل اليهودي إذا تنصّر؟

الملاحظة الخامسة: إنّ عموم أو إطلاق «**من بدل دينه فاقتلوه**» شامل لغير المسلم، فلو بَدّلَ المسيحي دينه منتقلًا إلى اليهودية أو بالعكس وجب قتله طبقًا لإطلاق الحديث. مع أنه يصعب الموافقة على ذلك ولم يلتزم به أحد، بل ادعى الشيخ الطوسي الإجماع على إقراره على الدين الجديد ووافقه العلامة الحلي[1]، وقال الشيخ محمد حسن النجفي: «مع أنّه (يقصد العلامة) حكى بعد ذلك عن ابن الجنيد والشيخ في الخلاف جواز إقرار مَنْ بدل دينه بدين يُقَرَّ أهله عليه كاليهودية والنصرانية، بل عن الخلاف الإجماع على ذلك، بل عن **المبسوط** نسبته إلى ظاهر المذهب..»[2].

إلّا أن يقال: إنّه لو تمّ ذلك فإنه لا يقتضي رفع اليد عن الحديث من رأس، بل يُقيَّد إطلاقه بارتداد المسلم، ولا ضير في ذلك، فما من عام إلّا وقد خصَّ، هذا إنْ لم نقل إنّ الحديث ناظرٌ في الأساس إلى تبديل المسلم لدينه دون غيره، كما تشهد به مناسبات الحكم والموضوع، باعتبار أنّ مورد النظر هو الدين الحق الذي يجب اتباعه، وهو الإسلام، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾[3].

(1) **المختلف** ج3 ص446.
(2) **جواهر الكلام** ج21 ص234.
(3) سورة آل عمران، الآية: 19.

هذه جملةٌ من الملاحظات التي يمكن تسجيلها على الحديث المذكور. ويضاف إليها أسئلة أخرى لا نجد لها جوابًا مقنعًا، ومنها: أنّه أليس من المحتمل أن يكون هذا الحديث قد صاغته يد السياسة أو غيرها بغرض تشويه صورة العلاقة المميزة بين علي وابن عباس، وإلا لماذا لم يحدّث به ابن عباس إلّا في سياق الرد على الإمام علي عليه السلام؟!

طريق آخر للرواية

وثمّة طريق آخر للرواية، وهو ما جاء في مسند أحمد، قال: حدثنا عبد الله، حدثني أبي، حدثنا عبد الصمد، حدثنا هشام بن أبي عبد الله، عن قتادة عن أنس أن عليًّا رضي الله عنه أتي بإناس من الزط يعبدون وثنًا فأحرقهم، فقال ابن عباس: إنما قال رسول الله (ص): «**من بدل دينه فاقتلوه**»[1].

هذا، لكن غالب الملاحظات المتقدمة على الرواية بطريقها الأول، ترد هنا أيضًا.

والنتيجة: إنّ الرواية الأولى لا تصلح للاستدلال، لأنّ سندها ضعيف، كما أنّ دلالتها تواجه أكثر من إشكال.

2. لا يحل دم مسلم إلّا بثلاث

الحديث الثاني: ما روي عن رسول الله (ص): «**لا يحلّ دم امرئ مسلم شهد أن لا إله إلّا الله وأنّي رسول الله إلّا بإحدى ثلاث** (أو أحد ثلاثة نفر): **الثيّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة**»[2].

ويمكن أن يُسَجَّل على هذا الحديث عدة ملاحظات:

إشكالية الحصر الثلاثي

الملاحظة الأولى: إنّ حصر مَنْ يحلُّ قتلُه بالثلاثة المذكورين في الحديث غير تام، فثمَّة من يجوز قتله شرعًا غير هؤلاء، قال الكحلاني (ت: 1182هـ): «وقد أورد على الحصر أنّه يجوز قتل الصائل (من يهجم على الغير بغير حق) وليس من الثلاثة.

(1) أخرجه النسائي ج7 ص105، وأحمد ج1 ص322ـ 323، والطبراني في **الكبير** ج3 ص90، وقال الألباني في **إرواء الغليل** ج8 ص125: «وإسناده صحيح على شرط الشيخين».

(2) **صحيح البخاري** ج4 ص317، و**مسلم** ج5 ص106، و**مسند أحمد** ج1 ص382، و**ابن ماجة** ج2 ص847. و**أبي داود** ج2 ص327، و**الترمذي** ج2 ص429)، وفي **إرواء الغليل** للألباني ج7 ص252، متفق عليه صحيح.

وأجيب: بأنّه داخل تحت قوله «المفارق للجماعة»، أو أنّ المراد مِن هؤلاء: مَنْ يجوز قتلهم قصدًا، والصائل لا يُقتل قصدًا بل دفعًا»[1].

أقول تعليقًا على جواب الكحلاني: أمّا جوابه الأول، أعني دخول «الصائل» تحت عنوان «المفارق للجماعة»، فهو بعيد وخلاف الظاهر.

وأمّا جوابه الثاني، وهو أنّ نظر الحديث إلى مَنْ يجوز قتلهم قصدًا، بينما الصائل يُقتل دفاعًا عن النفس، فهو أيضًا لا يدفع الإشكال ولا يرفع النقض؛ لأنّه يمكن أن يُسجَّلَ نقضٌ آخر على الحصر المذكور وهو النقض بالساحر، فقد اتفق الفقهاء على أنّ عقوبته هي القتل[2]، وهو ليس داخلاً في العناوين الثلاثة، كما أنّه ممن يُقتل قصدًا لا دفعًا. وهكذا قد يُنقض بمثال آخر وهو المحارب، فإنّ الحرابة ـ عند عامة الفقهاء ـ مغايرة للردة، ولذا ذكروا أنّ المرتد إذا ظفر به القاضي قبل أن يحارب قتله بالردّة، وإن ظفر به بعد أن يحارب فإنه يُقتل بالحرابة[3].

وفي ضوء ذلك، تكون الملاحظة الأولى على الرواية واردة، وهي وإن كانت لا تسقط الاستدلال بالرواية رأسًا، لإمكانية القول: إنّ غاية ما تقتضيه الملاحظة المذكورة أنّ الحصر المذكور ليس حقيقيًّا، وهذا لا مانع من الالتزام به بعد قيام الدليل عليه، ولهذا نظائر كثيرة، لكنها ـ أعني الملاحظة الأوليتمثل قرينة على إضعاف درجة الوثوق بالرواية.

الثيّب أو المحصن

الملاحظة الثانية: فيما يرتبط بالعنوان الأول الذي نصّ الحديث على أنه يباح قتله، هو «الثيب الزاني»، وهذا مثار للإشكال من جهتين:

الجهة الأولى: إنّ التفصيل في الزنا بين الثيّب وغيره، والالتزام بقتل أو رجم الأول وجلد الثاني لا وجه له، وإنّما التفصيل الصحيح والذي عليه النصّ والفتوى، هو بين المحصن وغير المحصن. ومن المعلوم أنّه ليس كل ثيّبٍ محصنًا، فربما كان المكلف ـ ذكرًا أو أنثى ـ ثيّبًا عن نكاح غير صحيح، وهو لا يوجب الإحصان بإجماع المسلمين،

(1) **سبل السلام** ج3 ص231.
(2) راجع كتاب: **الفقه الإسلامي وأدلته** ج7 ص5577.
(3) **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** ج2ص453.

وأيضًا ربما انفصل عن زوجه بطلاق أو موت أو غيبة، وهذا موجب لرفع الإحصان عند الإمامية[1]. أجل إنّ سائر المذاهب لا يشترطون في صدق الإحصان بقاء الزوجية[2]، ولذا قد يوجه الأمر بأنّ التعبير ـ في الرواية ـ بالثيب وإرادة المحصن إنما هو باعتبار الغلبة، فإنّ الغالب، في الثيّب أنّه محصن، ويؤيّد ذلك ما روي عن رسول الله (ص): «**البكر بالبكر جلد مئة، والثيب بالثيب جلد مئة والرجم**»[3].

الجهة الثانية: إنّ حدّ الزاني المحصن ليس القتل، كما نصّ الحديث، وإنّما الرجم، والرجم قد لا يؤدي إلى القتل؛ لأنّ المرجوم قد يختار الفرار من الحفرة، وفي هذه الحالة فإنّه يُترك ولا يعاد إليها، لما ورد في قضية ماعز (أحد الصحابة)، فإنّه لما وجد مسّ الحجارة هرب، فاتبعوه، فقال لهم: «ردوني إلى رسول الله (ص)، لكنهم قتلوه! فلمّا ذُكر ذلك للنبي (ص) قال: «**هلا تركتموه**»[4].

اللهم إلّا أن يقال: الغالب في الرجم أداؤه إلى الموت وهو عقوبة قتل، لكنّ فرار المرجوم بما أنّه يعبّر عن توبته فهو قد يوجب رفع الحد عنه أحيانًا، فالحديث عندما يحكم بقتل الزاني المحصن، فإنّه ناظر إلى المبدأ، تمامًا كما أنّ الفقرة الثانية في الحديث وهي «النفس بالنفس» ناظرة إلى المبدأ وأنّ القاتل يُقتل، ولا ينافي ذلك أنّه قد يُرفع عنه القتل، لأنّ ولي الدم قد يعفو عنه ويأخذ الدية.

وبكلمة: إنّ الحديث ناظر إلى طبيعة الأمور وإنّ الرجم هو عقوبةُ قتل، لكنّ رفع القتل عنه في قضية «ماعز» إنّما هو بسبب أنّه هو الذي أقرّ على نفسه بالزنا، ولم تقم عليه البينة بذلك. وهذا التفصيل مستفاد من الروايات، كما في الحديث[5]، عن الحسين بن خالد، عن أبي الحسن عليه السلام: «أخبرني عن المحصن إذا هو هرب من الحفرة هل يرد حتى يقام عليه الحد؟ فقال: يُردّ ولا يُردّ، قلت: فكيف ذاك؟ **فقال: إذا كان هو المقرُّ على**

---

(1) انظر: **قواعد الأحكام** ج3ص527 .

(2) **فقه السنة** ج2 ص410.

(3) رواه أصحاب الصحاح الستة، راجع: **صحيح مسلم** ج5 ص115، **مسند أحمد** ج3 ص476، **سنن الدارمي** ج2 ص181، **سنن ابن ماجه** ج2 ص853، **السنن الكبرى** للبيهقي ج8 ص211، **سبل السلام** ج4 ص45.

(4) **سنن أبي داود** ج2 ص344، **مسند أحمد** ج5 ص207، **الكافي** ج7 ص185، **تهذيب الأحكام** ج7 ص185.

(5) والرواية صحيحة، كما نصّ على ذلك في **مباني تكملة المنهاج**، ج1 ص185، و**جامع المدارك**، ج7 ص22.

نفسه ثم هرب من الحفرة بعدما يصيبه شيء من الحجارة لم يُردّ، وإن كان إنّما قامت عليه البينة وهو يجحد، ثم هرب يُردّ وهو صاغر حتى يقام عليه الحدّ، وذلك أنّ ماعز بن مالك أقرّ عند رسول الله (ص) بالزنى فأُمر به أن يُرجم، فهرب من الحفرة فرماه الزبير بن العوّام بساق بعيرٍ فعقله فسقط، فلحقه الناس فقتلوه، ثم أخبروا رسول الله (ص) بذلك، فقال: هلا تركتموه إذ هرب يذهب فإنّما هو الذي أقرّ على نفسه!..»[1].

الردّة والحرابة

الملاحظة الثالثة: وهي أهم ملاحظة يمكن لنا تسجيلها على دلالة الحديث، وحاصلها:

إنّ الحديث لا علاقة له بالردّة الاصطلاحية، وإنّما هو ناظر إلى الحرابة، وهو ـ في الحقيقة ـ من جملة الشواهد على أنّ الردّة التي تستوجب إباحة الدم ليست مجرد الردّة الفكرية المنطلقة من عدم الاقتناع ببعض العقائد الرئيسة، وإنّما الذي يبيح الدم ـ وفق منطوق الحديث ـ هو الارتداد الذي يُمثِّل خروجًا على الجماعة المسلمة وانشقاقًا عن جسم الأمة، وتمردًا على نظامها العام. كما توحي بذلك فقرة «**المفارق للجماعة**» التي جاءت وصفًا لفقرة «التارك لدينه»، فإنّه لو كان المبيح للقتل هو مجرد الردّة الفكرية لاكتفى(ص) بعبارة «التارك لدينه»، فلما أضاف إليها الوصف المذكور غدت على عكس مراد المستدل أدلّ.

والنتيجة: إنّ الرواية ضعيفة السند، ودلالتها تواجه أكثر من إشكال.

3 ـ حديث «أم مروان»

الحديث الثالث: حديث أم مروان (أو أم رومان) الذي رواه الدارقطني والبيهقي من طريقين بالإسناد عن جابر: «أنّ امرأة يقال لها «أم مروان» ارتدّت عن الإسلام، فأمر النبي(ص) أن يُعرض عليها الإسلام فإن رجعت وإلّا قتلت»، وزاد الثاني في أحد طريقيه: «فأبت أن تُسلم فقتلت»[2].

ويلاحظ على ذلك:

---

(1) **تهذيب الأحكام** ج10 ص34.

(2) **سنن الدارقطني** ج3 ص93، **سنن البيهقي** ج8 ص203.

أولًا: ضعف السند، نقل الشوكاني عن الحافظ قوله: «وإسنادهما ضعيفان»[1]. وقال البيهقي بعد أن نقل الخبر بسنده الأول: «في هذا الإسناد بعض من يُجهل»، واعترف بضعف الخبر الشيخ ناصر الدين الألباني[2].

ثانيًا: لو كان النبي (ص) قد حكم بقتل المرتدة «أم مروان»، وقُتلت استنادًا إلى حكمه (ص) بذلك، لذاع الأمر بين الصحابة واشتهر، وما كان ليخفى على مثل علي عليه السلام والأئمة من ولده، فإنّهم قد حكموا بأنّ المرتدة لا تُقتل أبدًا، وإنّما تستتاب، فإن تابت وإلّا حُبست وضُيِّقَ عليها، كما نصّت عليه عدة من الروايات[3]. وقد روى السنة أيضًا عن علي عليه السلام: «**إذا ارتدت المرأة استُرِقَّت**»[4]، فهل يخالف علي عليه السلام حكم رسول الله (ص)؟**!** وأيضًا كيف يخالف حبْرُ الأمة ابن عباس سنّة رسول الله (ص)؟**!** فقد روي عنه أنّه قال: «لا يُقتلن النساء إذا هنّ ارتددن عن الإسلام»[5].

ووافق أبو حنيفة وتلميذه أبو يوسف أيضًا مذهب أهل البيت عليهم السلام في عدم قتل المرتدة، وأنّها تحبس فقط، وإذا «لحقت بدار الحرب سُبيت واسترقت»[6]، واستدل أبو حنيفة لرأيه بأنّ النبي (ص) نهى عن قتل النساء في قوله: «**لا تقتلوا امرأة**»[7].

ورُدّ هذا الاستدلال: بأن هذا الحديث واردٌ في الحربيات لا المرتدات[8].

وقد استدل بعضهم لمساواة المرتدة للمرتد في حكم القتل بقوله (ص): «**من بدّل دينه فاقتلوه**» فإنه «عام في الرجال والنساء»[9].

ويلاحظ عليه: أنّه وبصرف النظر عما يرد على هذا الحديث ـ أعني حديث «**من بدل دينه فاقتلوه**» ـ من ملاحظات، إنْ بالنسبة إلى سنده أو مضمونه، ممّا سبق

---

(1) **نيل الأوطار** ج8 ص3

(2) **إرواء الغليل** ج8 ص126.

(3) **وسائل الشيعة** ج28 ص330، الباب4 **من أبواب حدّ المرتد.**

(4) **المجموع** للنووي ج19ص228.

(5) **السنن الكبرى** للبيهقي ج8 ص203 .

(6) **المجموع** ج19 ص228.

(7) ورد هذا الحديث في وصايا رسول الله (ص) إلى جيش المسلمين إذا أرسله في مهمة، ففي الحديث عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: «كان نبي الله (ص) إذا بعث جيشًا من المسلمين إلى المشركين قال: انطلقوا بسم الله.. ولا تقتلوا وليدًا طفلًا ولا امرأة ولا شيخًا كبيرًا..» انظر: **السنن الكبرى** للبيهقي ج9 ص90، وهو مروي عن غير علي عليه السلام، كما أنّه مروي من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام عن جدهم رسول الله (ص)، انظر: **الكافي** للكليني ج5 ص28.

(8) **مغني المحتاج** للشربيني ج4 ص139. **فقه السنة** ج2 ص456، **الفقه الإسلامي وأدلته** ج8 ص5581.

(9) **المجموع** للنووي ج19 ص228.

الحديث عنه، فإنّه مطلقٌ وقابل للتقييد بما دلّ على عدم قتل المرتدة، كما تقتضيه قواعد الجمع العرفي، فلا يُجعل المطلق معارضًا للمقيّد ولا العام معارضًا للخاص، كما لا يخفى.

4 ـ حديث عائشة

من خلال ما تقدم يتضح ضعف الاستدلال بحديث آخر (الحديث الرابع) مذكور في المقام، وهو ما أخرجه البيهقي في السنن عن عائشة: «أنّ امرأة ارتدت يوم أُحُد فأمر النبي (ص) أن تستتاب فإنْ تابت وإلّا قتلت»[1]، فإنه قد يُعترض عليه ـ بالإضافة إلى الملاحظتين السابقتين وهما: ضعف السند[2]، واستبعاد خفاء هذا الحكم على أمثال علي عليه السلام وأهل بيته عليهم السلام وكذا على ابن عباس ـ بأنّ هذه المرأة إنّما قُتلت ـ لو صحّ الحديث ـ؛ لأنّ المسلمين آنذاك كانوا في خضمِّ الحرب مع المشركين، وربما كانت هذه المرأة تقوم بمهمة تشكّل خطرًا عليهم بعد ارتدادها ورفضها التوبة، فأبيح لهم قتلها في هذه الظروف لضرورات المعركة، وهذا ما لا يستفاد منه إباحة قتلها في سائر الظروف والموارد.

5. حديث «أم قرفة»

الحديث الخامس: وهو وارد في شأن قتل المرتدة أيضًا، وهو ما روي عن أبي بكر من أنّه استتاب امرأة يقال لها: «أم قِرْفة» كفرت بعد إسلامها، فلم تتب، فقتلها»[3].

إلّا أنّ هذا الحديث أيضًا ضعيف السند، لانقطاعه وإرساله[4]. ومع صرف النظر عن ضعف السند، فالحديث لا يمكن الركون إليه في الحكم بقتل المرتد وذلك:

أولًا: إنّ الأمر بقتل «أم قرفة» صدر عن أبي بكر في أيام خلافته، ولم يَنْسُبْ أبو بكر ذلك إلى رسول الله(ص)، فربما كان اجتهادًا شخصيًّا منه، وهو ليس حجة شرعًا.

ثانيًا: إن قصّة مقتل «أم قرفة» تبعث على التعجب والاستهجان والاستغراب لجهة طريقة وكيفية قتلها، فقد ذُكر: «أن أبا بكر قتل «أم قرفة» الفزارية في ردتها قتلة مثلة، شدّ رجليها بفرسين، ثم صاح بهما فشقّاها»[5]!

---

(1) **السنن الكبرى** ج8 ص203.

(2) كما اعترف الشوكاني في **نيل الأوطار** ج8 ص3.

(3) **السنن الكبرى** للبيهقي ج8 ص204.

(4) كما اعترف البيهقي في السنن والزيعلي في نصب الراية ج4 ص354.

(5) **سنن الدارقطني** ج3 ص90 و**نصب الراية** ج4 ص351.

فإنّ هذا الأسلوب الفظيع في القتل الذي يصل إلى حدّ البشاعة، لا ينسجم مع أخلاقيات الإسلام وآدابه ولا مع وصايا رسول الله (ص) وتعاليمه. فرسول الله (ص) أمر المسلمين أن يُحسنوا في طريقة القتل في موارد جوازه، فقد قال (ص) ـ فيما روي عنه ـ: «**إنّ الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحدّ أحدكم شفرته وليرح ذبيحته**»[1]، وعليه فلو أنّ أبا بكر أمر بذلك لشاع الأمر وذاع وتضافرت الروايات بنقله، واتخذه خصوم أبي بكر سبيلًا للطعن فيه، مع أننا لم نجد شيئًا من ذلك.

وقد نهى (ص) أيضًا عن التمثيل بجسد المقاتلين الأعداء، فعن علي عليه السلام في وصيته لما ضربه ابن ملجم: «**انظروا إذا أنا مِتُّ من ضربته فاضربوه ضربة بضربة، ولا يُمثَّل بالرجل، فإنّي سمعتُ رسول الله** (ص) **يقول: إياكم والمثلة ولو في الكلب العقور**»[2].

ومن الغريب والمريب أنّ ثمة قصة أخرى ذكرها المؤرخون، قُتلت فيها ـ بحسب النقولات ـ امرأة فزارية أيضًا في زمن رسول الله بالطريقة المذكورة نفسها، أي بشدِّ رجليها بفرسين أو بعيرين، وهي تُكَنّى «أم قرفة» أيضًا. وكان من قصتها أنّها جهّزت ثلاثين أو أربعين من ولدها وولد ولدها لقتل رسول الله (ص)، فأرسل لهم النبي (ص) زيد بن حارثة فالتقوا، فَقَتَل زيد بني فزارة وقتل «أم قرفة». وكانت عجوزًا كبيرة، واسمها فاطمة بنت ربيعة بن بدر، ثم أرسل بِدِرْعِها إلى رسول الله (ص) فنصبه بالمدينة بين رمحين[3]، فإنّ تلاقي الحادثتين والروايتين في كنية المرأة وعشيرتها وفي طريقة القتل لا يخلو من غرابة.

وممّا يثير الشك في القصّة الثانية أنّ «أم قرفة» كانت ـ حسب الرواية ـ تُقاتل إلى جانب أحفادها وهي عجوز كبيرة وتلبس درعًا! وهو أمر مستبعد الحصول في الرجال، فضلًا عن عجائز النساء.

وما يزيد الأمر غرابة واستهجانًا، أنّ بعضهم تحدّث عن امرأة ثالثة تُكَنّى «أم قرفة» قُتِلَت يوم بني قريظة![4].

---

(1) **صحيح مسلم** ج6 ص72.

(2) **نهج البلاغة** ج3 ص77.

(3) راجع **السيرة النبوية** ج4ص1035، و**الطبقات** لابن سعد ج2ص90 و**نصب الراية** ج6ص154.

(4) انظر: **المجموع** للنووي ج19ص227.

ملاحظة عامة

ولا يفوتنا هنا أن ننبّه على ملاحظة عامة، وهي أنّ هذه الروايات الواردة في قتل بعض النساء أو الرجال، لو صحّت سندًا وتمّت دلالة، فإنّها لا تخرج عن كونها «قضية في واقعة» كما يقول الفقهاء؛ أي إنّها تحكي حادثة معينة جرت فصولها، ووقعت أحداثها في مرحلة معينة من التاريخ الإسلامي في ظروف خاصة، ولا تعلم كافة ملابساتها. فلربما كانت واردة على نهج القضية الخارجية[1](*)، وما كان كذلك فلا يمكن الركون إليه في استلهام القاعدة العامة أو استنباط الحكم الكلي إلّا في حدود القدر المتيقن.

وبكلمة: إنّ الرواية بما أنّها قضيّة في واقعة، فلا يمكن التعدي عن موردها واستفادة الشمول؛ لاحتمال أنّ لها ظروفها وملابساتها الخاصة التي لم تنقل إلينا. وكان النبي(ص) أو الإمام عليه السلام على معرفة بها، فلا يحرز أنّه في مقام البيان من الجهة التي يراد إثباتها، وهذا له نظائر كثيرة في الفقه الإسلامي.

6ـ حديث: الرهط الستة

الحديث السادس: حديث الرهط الستة من بكر، الذي رواه البيهقي بإسناده عن أنس بن مالك؛ قال: «لما نزلنا على تستر..» إلى أن يذكر قدومه على عمر بن الخطاب، قال عمر: «يا أنس ما فعل الرهط الستة من بكر بن وائل الذين ارتدوا عن الإسلام، فلحقوا بالمشركين؟ قال: فأخذت به في حديث آخر يَشْغَلَهُ عنهم، قال: ما فعل الرهط الستة الذين ارتدوا عن الإسلام، فلحقوا بالمشركين من بكر بن وائل؟ قال: يا أمير المؤمنين قتلوا في المعركة، قال: إنّا لله وإنا إليه راجعون، قلت: يا أمير المؤمنين وهل كان سبيلهم إلا القتل؟ قال: نعم، كُنْتُ أعرضُ عليهم الإسلام، فإنّ أبوا استودعتهم السجن»[2].

وقد علّق بعضهم على هذا الحديث قائلًا: «ومعنى هذا الأثر أنّ عمر لم ير عقوبة القتل لازمة للمرتد في كل حال، وأنّها يمكن أن تسقط أو تؤجل إذا قامت ضرورة

---

(1)(*) القضيّة الخارجية هي التي ينصبّ فيها الحكم على أفراد محققة الوجود خارجًا وتمّ إحصاؤها (أي الأفراد) من قبل مَنْ صدر عنه الحكم، ولذا فلا يدخل فيها أفراد جديدة، وهذا بخلاف القضيّة الحقيقية التي يكون الحكم فيها مجعولًا على موضوعها المقدر أو المفترض الوجود، وهو قابل لدخول أفراد جديدة مع مرور الزمن.

(2) **السنن الكبرى** للبيهقي، ج8 ص207.

لإسقاطها أو تأجيلها، والضرورة هنا هي حالة الحرب، وقُرْبُ هؤلاء من المشركين وخوف الفتنة عليهم» ويضيف: «وهناك احتمال آخر: وهو أن يكون رأي عمر أنّ النبي (ص) حين قال: «**من بدل دينه فاقتلوه**»، قالها بوصفه إمامًا للأمة ورئيسًا للدولة، أي إنّ هذا قرار من قرارات السلطة التنفيذية وعمل من أعمال السياسة الشرعية، وليس فتوًى وتبليغًا عن الله تلزم به الأمة في كل زمان ومكان وحال. فيكون قتل المرتد وكل من بدّل دينه من حق الإمام، ومن اختصاصه وصلاحية سلطته، فإذا أمر بذلك نفذ وإلّا فلا، على نحو ما قال الحنفية والمالكية في حديث: «**من قتل قتيلًا فله سلبه**»، وما قال الحنفية في حديث: «**من أحيا أرضًا ميتة فهي له**»، ولعلّ الاحتمال الأول (عدم لزوم قتل المرتد عند عمر) هو الأرجح، ولعل الاحتمال الثاني (تدبيرية الحكم بقتل المرتد) يلحظ ما نقل عن الفقيه التابعي إبراهيم النخعي في حبس المرتد أبدًا حتى يموت[1].

أقول: بصرف النظر عن ذلك، فإنّنا نلاحظ على الاستدلال بالرواية أنّ محطّ النظر في الحديث هو هؤلاء الستة الذين ارتدوا عن الإسلام ثم التحقوا بالمشركين. أي إنّ المسألة هي مسألة انشقاق وخروج على الإسلام ونظامه، وليست مجرد ردة فكرية بحتة. وربما لهذا كان واضحًا عند أنس أنّ حكمهم هو القتل. هذا بصرف النظر عن أنّ رأي أنس لا حجية فيه، وهو لا يحكي لنا شيئًا مرسومًا في هذا الأمر عن مصدر الشرعية الإسلامية، أعني رسول الله (ص).

7ـ حديث معاذ وأبي موسى

الحديث السابع: حديث معاذ وأبي موسى، ولهذا الحديث صيغتان:

الصيغة الأولى: وجاء فيها: أنّ النبي (ص) قال له: «اذهب إلى اليمن، ثم أتبعه معاذ بن جبل، فلمّا قَدِمَ عليه ألقى له وسادة وقال: انزل، وإذا رجلٌ عنده موثق، قال: ما هذا؟ قال: كان يهوديًّا فأسلم، ثم تهوّد، قال: لا أجلس حتى يُقتل قضاء الله ورسوله ـ ثلاث مرات ـ فأَمَرَ بقتله»[2].

ويلاحظ عليه:

أولًا: إنّ فعلَ معاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري لا حجة فيه شرعًا، ولم يَنْقُلْ لنا

(1) راجع **الخصائص العامة للإسلام** للشيخ القرضاوي ص239ـ240.

(2) **صحيح البخاري** ج8 ص50، **صحيح مسلم** ج6 ص6، **سنن أبي داود** ج2 ص328، **السنن الكبرى** ج8 ص195.

معاذ نصًّا عن رسول الله (ص) يدلّ على لزوم قتل المرتد، وإنّما طرح فهمه لقضاء الله ورسوله (ص). ولا ندري مدى موفقيته في هذا الفهم، فلعله اجتهد فأخطأ في ذلك، كما يشهد به نسبته قتل المرتد إلى قضاء الله، وقضاء رسوله. ونحن نعرف أنّ الكتاب (القرآن) خالٍ عن حدّ الردّة، وإنّما فيه تصريح بحدّ الحرابة.

ثانيًا: إنّ ما جاء في الرواية هو قضيّة في واقعة ولا ندري كل تفاصيلها، فلعل هذا الرجل الذي أسلم ثم عاد إلى اليهودية غدا محاربًا لله ولرسوله وللمؤمنين، كما هو حال معظم اليهود إلى يومنا هذا، فأُقيم عليه حدّ الحرابة، لا الردّة، ويشهد بذلك أنّ معاذًا قال: «قضاء الله»، وقد عرفت أنّ ما يمكن اعتباره قضاءً إلهيًّا مقابل قضاء رسول الله (ص) هو حدّ الحرابة.

ثالثًا: الظاهر من الخبر حصول المبادرة إلى قتل هذا الرجل لردّته إلى اليهودية دون استتابة، وهو أمر غير مفهوم؛ لأنّ اللازم استتابته قبل قتله، كما عليه جمهور علماء السُّنة[1]، وإجماع فقهاء الشيعة، باعتباره مرتدًا مليًّا، وهذا لايقتل إلاّ بعد استتابته، كما نصّت عليه روايات أهل البيت عليهم السلام.

أجل، ورد في بعض الروايات أنّه استتيب مدة شهرين[2]، وفي بعضها أنّ أبا موسى دعاه إلى الإسلام وكذلك معاذ[3]، وفي رواية أخرى: «فأُتي أبو موسى برجل ارتدّ عن الإسلام، فدعاه عشرين ليلة أو قريبًا منها، فجاء معاذ فدعاه، فأبى فضرب عنقه»[4].

إلا أننا نجد في مصادر أخرى ما يؤكد أنّ القتل حصل بسرعة وقبل الاستتابة؛ فقد روى الشافعي في «الأم» ومالك في «الموطأ» «أنّه قَدِمَ على عمر بن الخطاب رجلٌ من قبل أبي موسى الأشعري، فسأله عن الناس فأخبره، ثم قال: هل كان فيكم من مغربة خبر؟ فقال: نعم، رجل كفر بعد إسلامه، قال: فما فعلتم به؟ قال: قربناه فضربنا عنقه، فقال عمر: فهلا حبستموه ثلاثًا وأطعمتموه كل يوم رغيفًا واستتبتموه، لعلّه يتوب ويراجع أمر الله، اللهم إنّي لم أحضر ولم آمر ولم أرض إذ بلغني»[5].

اللهم إلا أن يقال: إنّ اعتراضه إنما هو على مجريات حادثة أخرى غير الحادثة

(1) **الفقه الإسلامي وأدلته** ج7 ص5582، وخالف فيه الحنفية، فقالوا باستحباب الاستتابة.
(2) **مسند أحمد** ج5 ص231، و**المصنف** للصنعاني ج10 ص168.
(3) **عون المعبود** ج12 ص7.
(4) **المجموع** للنووي ج19 ص228.
(5) **كتاب الأم** للشافعي ج1 ص275، و**الموطأ** ج2 ص736، وراجع **المجموع** للنووي ج19 ص266، و**نيل الأوطار** ج8 ص9.

الأولى، فالظاهر ـ على تقدير صحة الروايات ـ تعدد الحادثة، فالأولى حدثت في عهد رسول الله(ص)، والأخرى في عهد عمر.

لكنّ ما روي في شأن الحادثة الأولى من أنّ أبا موسى استتابه شهرين أو عشرين يومًا، على اختلاف الرواية في ذلك، لا يخلو من علامة استفهام؛ لأنّ أبا موسى إذا كان يعلم بلزوم استتابة المرتد وقد استتاب هو اليهودي الذي أسلم ثم ارتد في اليمن زمن رسول الله (ص)، فكيف لم يستتب رجلًا آخر زمن عمر؟!

الصيغة الثانية: وجاء فيها: «أنّ النبي (ص) لمّا أرسل معاذ إلى اليمن، قال له: «**أيّما رجل ارتدّ عن الإسلام فادعُه، فإنْ عاد وإلّا فاضرب عنقه، وأيّما امرأةٍ ارتدت عن الإسلام فادعها فإنْ عادت وإلّا فاضرب عنقها**»[1].

ويلاحظ عليه:

أولًا: إنّ الاعتماد في قضايا الدماء على خبر صحيح مشكل ـ كما سلف ـ، فكيف بالحسن ـ كخبر معاذ ـ الذي عرِّف بأنّه الخبر الذي يرويه العدل خفيف الضبط[2].

ثانيًا: من الوارد أنّ الأمر بالقتل على فرض صدوره عنه (ص) كان أمرًا تدبيريًّا، كما تومئ إليه التسويه بين المرأة والرجل في ذلك، لما سيأتي في روايات الأئمة من أهل البيت عليهم السلام أنّ الحكم الشرعي هو عدم قتل المرأة المرتدة.

ثالثًا: وعلى فرض كونه أمرًا مولويًّا فيبقى الإشكال فيما تضمنه الخبر من قتل المرتدة، وهو ممّا لا يعضده الدليل، بل هو خلاف ما نصّت عليه الروايات كما أشرنا.

8ـ حديث عكل وعرينة

الحديث الثامن: ما رواه المحدثون والمؤرخون عن أنس بن مالك، في الحديث الذي يحكي قصّة عَكَل وعَرِينة. وفيما يلي ننقل الرواية طبقًا لما ورد في صحيح البخاري، ثم نلاحظ مدى إمكانية الاعتماد عليها، تقول الرواية: «إنّ نفرًا من عُكْل ثمانية قدموا على رسول الله (ص) فبايعوه على الإسلام فاستوخموا (أي استثقلوا)، فسقمت أجسامهم، فشكوا ذلك إلى رسول الله (ص)، فقال: **أفلا تخرجون مع راعينا**

---

(1) **سبل السلام** ج3 ص265، **نيل الأوطار** ج8 ص5، وقال الحافظ ابن حجر: وسنده حسن، **فتح الباري** ج12 ص240.

(2) **علوم الحديث ومصطلحه** للشيخ صبحي الصالح ص157.

في إبله، فتصيبون من ألبانها وأبوالها، قالوا: بلى، فخرجوا، فشربوا من ألبانها وأبوالها فصحّوا، فقتلوا راعي رسول الله (ص) وساقوا النعم! فبلغ ذلك رسول الله (ص) فأرسل في آثارهم، فأُدْرِكُوا فجيء بهم، فأَمَرَ بهم، فقُطِّعت أيديهم وأرجلهم وسَمَّر أعينهم، ثم نَبَذَهم في الشمس حتى ماتوا»[1].

وقبل أن نسجل ملاحظاتنا على هذا الحديث، لا بدّ لنا أن نشير إلى أنّ بعض المصادر تذكر أنّ هذه الحادثة كان أبطالها جمع من عُكْل، وعُكْل: قبيلة من تيم[2]. وتذكر مصادر أخرى أنّهم كانوا من عرينة، وعرينة كجهينة: قبيلة عربية من بجيلة[3]. قال البخاري نقلًا عن أنس بن مالك: «إنّ رهطًا من عُكْل، أو قال: من عرينة، ولا أعلمه إلّا قال: من عُكْل»[4]. وجاء في مسند الشاميين للطبراني عن أنس «كانوا سبعة: أربعة من عرينة وثلاثة من عُكْل، فقيل: العرنيين، لأنّ أكثرهم كان من عرينة[5].

الملاحظات على الحديث

أولًا: إنّه قد ورد في بعض الحديث عن الإمام الباقر عليه السلام تكذيب هذه الرواية، فقد روى الشيخ الصدوق بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام: «**إنّ أول ما استحل الأمراء العذاب لكذبة كذبها أنس بن مالك على رسول الله ﷺ سمّر يدّ رجل إلى الحائط، ومن ثم استحل الأمراء العذاب**[6].

ثانيًا: إنّ مضمون هذا الحديث ـ وبصرف النظر عن تكذيبه ـ يصعب تصديقه، بل لا يمكننا قبول أنّ النبي (ص) قد فعل ذلك، لأنّ هذه الطريقة في قتل هؤلاء المرتدين لا تتناسب مع المعايير الأخلاقية والتعاليم الإسلامية في إقامة الحد أو القصاص، أو في قتل المحاربين والمجرمين، لعدة أسباب:

الأول: إنّ الحديث ينسب إلى النبي (ص) أنّه عاقبهم بعقوبات قاسية إلى درجة من الوحشيّة لا تكاد تصدّق، وهذه العقوبات هي:

---

(1) **صحيح البخاري** ج8 ص43، و**صحيح ابن حبان** ج10 ص322، إلى غير ذلك من المصادر التي سيوافيك بعضها.

(2) **شرح سنن النسائي** للسيوطي ج1 ص159.

(3) **الأنساب** للسمعاني ج8 ص435.

(4) **صحيح البخاري** ج8 ص195، وانظر **سنن النسائي** ج7 ص95.

(5) **عمدة القاري** ج3 ص154.

(6) **علل الشرائع** ج2 ص541.

أ ـ تسمير العيون أو تسميلها، ففي بعض الروايات ورد أنّه «سَمَّرَ أعينهم»، وفي البعض الآخر أنه «سَمَلَ أعينهم». وقيل: هما بمعنى واحد[1]. ونُقل عن عياض: «سَمْرُ العين بالتخفيف كُحْلُها بالمسمار المحمى فيطلق السمل، فإنّه فُسِّر بأن يدني من العين حديدة محماة حتى يذهب نَظَرُها، فيطلق الأول بأن تكون الحديدة محماة، قال: وضبطناه بالتشديد في بعض النسخ، والأول أوجه، وفسّروا السمل بأنه فقء العين بالشوك وليس هو المراد»[2]. فهذا الأسلوب في التعذيب هو أسلوب همجي، وهو من مصاديق المُثلة، ولا ينسجم إطلاقًا مع تعاليم الإسلام ووصايا النبي (ص) الناهية عن المثلة ولو بالكلب العقور، كما سبق في الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام، وقد ورد النهي عن التمثيل في وصاياه (ص) لأمراء السرايا[3]. كما أنّ هذا الأسلوب في التعذيب يتنافى مع دعوته (ص) إلى الإحسان والرأفة في مَنْ يُقام عليه الحد، فقد ورد عن رسول الله(ص): «**إنّ الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح وليحدّ أحدكم شفرته فليرح ذبيحته**»[4]، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في البحوث اللاحقة.

وتبرير سمْلُ الأعين بأنّه كان معاقبة لهم بالمثل؛ لأنّهم سَمَلَوا أعين الرعاة[5]، غير وجيه، لأنّ ذلك لم يثبت. على أنّ بعض الروايات ذكرت أنّ العرنيين غرزوا الشوك في لسان الراعي وعينيه، فمقتضى المماثلة هو غرز الشوك في عيونهم وليس سَمْلُها، أضف إلى ذلك أن للإسلام آدابه ونظامه الخاص في إقامة الحدود ولا يجوز التعدي في ذلك، كما سيأتي في قضية الإحراق.

منعهم من شرب الماء، فقد جاء في رواية أخرى للبخاري وغيره، «فأُلْقُوا بالحرّة يستسقون فلا يُسْقَون»[6]. وفي بعض المصادر أنّه قد استبدّ بهم العطش حتى إنّ أحدهم كان «يَكْدِمُ الأرض بلسانه» أو «يعضّ الأرض ليجد بردها ممّا يعانيه من الحرّ والشدّة»[7]،

(1) **فتح الباري** في شرح **صحيح البخاري** ج2 ص98.
(2) المصدر نفسه.
(3) انظر **صحيح مسلم** ج5 ص140، و**الكافي** ج5 ص28.
(4) **صحيح مسلم** ج6 ص72.
(5) **فتح الباري** ج10 ص120 وج12 ص99.
(6) **صحيح البخاري** ج8 ص19 و**صحيح مسلم** ج5 ص102.
(7) **عمدة القاري** للعيني ج3 ص154.

ومَنْعُ الماء عنهم مخالفٌ أيضًا لتعاليم الإسلام ولإجماع المسلمين «على أنّ من وَجَبَ عليه القتل فاستسقى لا يمنع من الماء قصدًا، فيجمع عليه عذابان»[1].

وقد حاول البعض تبرير منعهم من الماء بعدة تبريرات:

1 ـ إنّ ذلك حَدَثَ بدون علم النبي (ص)!

ولكن البعض استبعد ذلك[2]. فإنّ الأمر حدث بمحضر النبي (ص)، حتى ورد في بعض المصادر أنّهم بعد قَطْعِ أيديهم وأرجلهم وسَمْلِ أعينهم جعلوا يقولون: «الماء، ورسول الله (ص) يقول: النار حتى هلكوا!»[3].

2 ـ ما نقله ابن بطّان عن المهلّب بأنّ «الحكمةِ في ترك سقيهم كفرهُم نعمةَ السقي التي أنعشتهم من المرض»[4].

ولكنه توجيه ضعيف وغير مقنع، ولا تُبنى الحدود والعقوبات على مثل هذه الاستحسانات.

3 ـ إنّ ذلك كان استجابةً لدعوة النبي (ص) فإنّه لمّا بلغه ما صنعوا قال: «عطّش الله من عطّش آل محمد (ص) الليلة، فكان ترك سقيهم إجابةً لدعوته (ص)»[5].

لكنّ الرواية الواردة في ذلك مرسلة، أرسلها سعيد بن المسيب عن رسول الله(ص)[6].

ج ـ وفي بعض المرويات أنّه (ص) أحرقهم بالنار بعدما قتلهم[7]. وهذا أيضًا مخالف لما روي عنه (ص) من أنّه «لا يعذب بالنار إلّا رب النار»، كما سيأتي لاحقًا.

د ـ إنّ النبي (ص) ـ كما يبدو ـ لم يحسم جروحهم، والحسم يكون بالكي، أو الوضع بالزيت، بهدف قطع الدم، وهذا أمر مستغرب أيضًا، اللهم إلا أن يقال: إنّه لم يحسم جروحهم، «لأنه أراد إهلاكهم»[8].

---

(1) **شرح صحيح مسلم** ج12 ص154.
(2) **فتح الباري** ج12 ص99.
(3) **جامع البيان** لابن جرير الطبري ج6 ص282، وقد ذكر ابن كثير أنّ هذا حديث غريب وفي إسناده الربذي وهو ضعيف، انظر: **تفسير ابن كثير** ج2 ص51.
(4) **فتح الباري** ج12 ص99.
(5) **فتح الباري** ج12 ص99.
(6) المصدر نفسه.
(7) **كنز العمال** ج4 ص44 رقم الحديث 4363.
(8) **فتح الباري** ج12 ص99.

إنّ هذه الأنواع الأربعة من العقوبات التي اشتملت عليها الرواية وبسبب كونها عقوبات وحشيّة لا يمكن التصديق بصدورها عن رسول الله (ص) أو أمره بها، وهي تذكرنا بما كان يفعله فرعون، ففي الحديث الذي رواه الصدوق عن الحسين بن إبراهيم ابن أحمد بن هشام المؤدب الرازي رضي الله عنه عنه قال: حدثنا علي بن إبراهيم ، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن أبان الأحمر قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ﴾[1] لأي شيء سمي ذا الأوتاد؟ قال: لأنّه كان إذا عذب رجلاً بسطه على الأرض على وجهه ومدّ يديه ورجليه فأوتدها بأربعة أوتاد في الأرض، وربما بسطه على خشب منبسط فوتد رجليه ويديه بأربعة أوتاد ، ثم تركه على حاله حتى يموت، فسماه الله عز وجل: ﴿وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ﴾ لذلك»[2].

ربما يقال: إنّ هذه القسوة في العقوبات لا توجب ردّ الرواية، لأنّ النص القرآني قد اشتمل على نظائر هذه العقوبات في حدّ الحرابة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[3].

والجواب: إنّ العقوبات التي اشتملت عليها الآية المذكورة على قسوتها لا تصل إلى حدّ البشاعة أو الوحشية كالذي تذكره الرواية، وقد كان الصلب معروفًا في الشرائع والقوانين قبل الإسلام، وكذا قطع الأيدي والأرجل من خلاف، ففي زمن نبي الله موسى عليه السلام كان الصلب شائعًا، وقد هدد فرعون السحرة لما آمنوا بقوله: ﴿فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى﴾[4]، وفي زمن يوسف عليه السلام كانت عقوبة الصلب موجودة، ولذا قال لصاحبي السجن: ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾[5]. وهكذا كان الصلب معروفًا في زمن عيسى عليه السلام وقد عمل اليهود على صلبه لكن الله نجاه منهم، قال تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا

(1) سورة الفجر، الآية: 10.
(2) **علل الشرائع** ج1 ص69.
(3) سورة المائدة، الآية: 33.
(4) سورة طه، الآية: 71.
(5) سورة يوسف، الآية: 41.

صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ ﴾[1]. هذا بحسب العقيدة الإسلامية القرآنية، وأمّا النصارى فهم يعتقدون بصلب المسيح كما هو واضح.

على أنّ الصلب أو قطع الأيدي والأرجل من خلاف ليس متعينًا في عقوبة المحارب المفسد في الأرض، فثمة خيار بديل ذكرته الآية وهو النفي، ونكتفي بهذا القدر في بحث المسألة، فإنّ لها مجالًا آخر، وتفاصيل أخرى.

الثاني: ورد في بعض الروايات التي نقلت الحادثة المذكورة «أنّ رسول الله (ص) لمّا قطع الذين سرقوا لقاحه وسمل أعينهم بالنار عاتبه الله في ذلك، فأنزل الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ .. ﴾، الآية»[2]، إنّ ما تعنيه هذه الرواية أنّ قتلهم بهذه الطريقة كان اجتهادًا شخصيًّا من رسول الله (ص) من دون أن يوحى له بذلك، فعاتبه الله على ما فعله، وأنزل آية الحرابة. وهذا ما لا يمكننا قبوله والتصديق به، فالنبي (ص) لو سلّمنا أنّه يجتهد، فإنّه لا يجتهد في قضايا الدماء، وهو الذي كان ينتظر وحي السماء في كل شاردة وواردة.

واللافت للنظر هنا، أنّ قضية قتل العرنيين قد اتخذها طاغية العراق الشهير الحجاج بن يوسف الثقفي حجةً وذريعة للتنكيل بخصومه. وقد بعث إلى أنس بن مالك وطلب منه أن يحدِّثه بأقسى عقوبة عاقب بها النبي (ص)، فحدّثه بالحديث المذكور، فاستغل الحجاج ذلك على الفور، فصعد المنبر وحدّث بما سمعه من أنس، ثم قال: «قطع النبي (ص) الأيدي والأرجل وسمل الأعين في معصية الله، أفلا نفعل نحن ذلك في معصية الله»[3]، وقد روي أنّ أنس ندم على أنّه حدّث الحجاج بهذا الحديث فقال: «ما ندمت على شيء ما ندمت على حديثٍ حدّثت به الحجاج..» وذكر الحديث المتقدم، يقول ابن حجر: «وإنّما ندم أنس على ذلك، لأنّ الحجاج كان مُسْرِفًا في العقوبة وكان يتعلّق بأدنى شبهة، ولا حجة له في قصة العرنيين، لأنّه وقع التصريح في بعض طرقه أنّهم ارتدوا، وكان ذلك أيضًا قبل أن تنزل الحدود»[4].

ثالثًا: لو صحّ الحديث وتغاضينا عمّا ورد في الإشكالين السابقين، فإننا نقول: إنّه

---

(1) سورة النساء، الآية: 157.

(2) **سنن أبي داود** ج2 ص331، و**السنن الكبرى** للبيهقي ج8 ص283 و**السنن الكبرى** للنسائي ج2 ص298.

(3) **فتح الباري** لابن حجر ج10 ص119.

(4) المصدر نفسه ج10 ص120.

وارد في المحاربين لا في المرتدين، فالنبي (ص) لم يقتل العرنيين لمجرد ردتهم، بل لأنّهم محاربون مفسدون قتلوا الرعاة وسرقوا الإبل، وقد ورد في النصوص تصريح بذلك، ففي مسند أحمد: «وقتلوا راعي رسول الله (ص) مؤمنًا (أو مسلمًا) وساقوا ذود (إبل) رسول الله (ص) وهربوا محاربين، فأرسل رسول الله (ص) في آثارهم فأُخذوا، فقطّع أيديهم وأرجلهم وسمر أعينهم..»[1]، ويشهد لذلك أيضًا ما تقدم من أنّه عقيب هذه الحادثة نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ..﴾[2].

هذه جولة في الروايات الواردة عن رسول الله (ص) من طرق المسلمين من أهل السنة، وقد تبيّن من خلال البحث والتحقيق، أنّه لا يمكن الاعتماد على شيء منها في إثبات الحكم في قتل المرتد.

وفيما يلي نستعرض الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في قضية عقوبة المرتد، ونلاحظ مدى تماميتها سندًا ودلالة:

ثانيًا: الروايات الواردة من طريق أئمة أهل البيت عليهم السلام

1ـ حديث الجحود

الحديث الأول: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**عورة المؤمن على المؤمن حرام**، وقال: **من اطلع على مؤمن في منزله فعيناه مباحتان للمؤمن في تلك الحال، ومن دَمَرَ** (دخل) **على مؤمن في منزله بغير إذنه فدمه مباح للمؤمن في تلك الحال، ومن جحد نبيًّا مرسلًا نبوته وكذّبه فدمه مباح**، قال: فقلت: أرأيت من جحد الإمام منكم ما حاله؟ فقال: **من جحد إمامًا (برأ) من الله، وبرئ منه ومن دينه، فهو كافر مرتد عن الإسلام، لأنّ الإمام من الله ودينه دين الله، ومن برأ من دين الله فهو كافر، ودمه مباح في تلك الحال إلّا أن يرجع ويتوب إلى الله عز وجل مما قال**»[3].

ويمكن أن نسجّل على دلالة هذه الرواية جملة من الملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ الرواية ـ من جهة أولى ـ هي أخصّ من المدعى، فهي قد حكمت بهدر دم الجاحد المكذِّب بالنبي المرسل، والجُحود هو الإنكار مع العلم، كما نصّ عليه اللغويون، قال ابن فارس: «الجحود وهو ضد الإقرار ولا يكون إلّا

(1) **مسند أحمد** ج3 ص107 وفي **سنن النسائي** ج7 ص96: «وانطلقوا محاربين».
(2) سورة المائدة، الآية: 33.
(3) **من لا يحضره الفقيه** ج4 ص104 وعنه **وسائل الشيعة** ج28 ص323.

مع علم الجاحد بأنّه صحيح»[1]، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[2]، فقد جحدوا بالآيات والمعاجز التي أظهرها الله على يد موسى عليه السلام والحال أنّهم مستيقنون بها وعالمون بصحتها، فالواو في قوله: «واستيقنتها» هي واو الحال[3]، وعليه فلا دلالة في الرواية على جواز قتل المرتد غير الجاحد، كالمرتد لشبهة أو اعتقاد خاطئ، كما هو حال الغالبية العظمى من المرتدين، فإنّ الجاحد نادر الوجود.

وفي بعض الروايات ما يؤكد أنّه لا كفر بغير الجحود، ففي صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «**لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا**»[4].

إلى غير ذلك من الروايات التي تربط الكفر بالجحود، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك في الفصل الثاني.

ومن جهة ثانية، فإنّ الرواية أعمّ من المدعى، حيث إنّها تثبت القتل لمطلق من جحد النبوة، سواء أكان فطريًّا أو مليًّا. وإن كان يمكن التغلّب على ذلك بأنّ إطلاق هذه الرواية قابل للتقييد بالروايات المفصِّلة بين الفطري والملي.

الملاحظة الثانية: إنّ الحديث مشتمل على بعض المضامين القلقة أو المخالفة لمسلّمات الفقه، ويمكننا أن نشير إلى عدة مضامين كذلك:

الأول: قوله: «**ومَنْ دَمَرَ** (دخل) **على مؤمن في منزله بغير إذنه فدمه مباح في تلك الحال**»، فإنّ هذا الكلام على إطلاقه غير تام، إذ مجرد دخول شخص على منزل آخر بغير استئذان لا يبيح قتله ولا يقتضي هدر دمه.

إلّا أن يكون المراد بـ«دمر» ليس مجرد الدخول بغير استئذان[5]، وإنما الهجوم على الغير هجوم الشرّ، كما نسب إلى بعضهم[6].

الثاني: قوله عليه السلام: «**من جحد إمامًا، (برأ) من الله وبرأ منه ومن دينه، فهو كافر مرتد عن الإسلام**»، إلى أن يقول: «**ودمه مباح في تلك الحال**»، فهذا المضمون لا يمكن الأخذ

(1) **معجم مقاييس اللغة** ج1 ص426 وراجع **صحاح الجوهري**1/ 451.
(2) سورة النمل، الآية: 14.
(3) **جوامع الجامع** ج2 ص701.
(4) **الكافي** ج2 ص388.
(5) **كما في الصحاح** ج2 ص659.
(6) **تاج العروس** ج6 ص411.

به وقبوله على ظاهره، فإنّ قتل جاحد الإمام عليه السلام مقطوع البطلان، لإجماع فقهاء الإماميّة ـ إلّا من شذّ ـ وتواتر نصوصهم على كفاية الشهادتين في صدق الإسلام وحقن الدماء، وأنّ إنكار الإمامة لا يوجب الكفر. وهذه سيرة أمير المؤمنين عليه السلام مع الخوارج خير دليل على ما ندعيه، فقد حاربه الخوارج واستباحوا دمه وحكموا بكفره وطالبوه بالتوبة، ورغم ذلك ظل حاكمًا بإسلامهم وحقن دمائهم ولم يمنعهم حقهم من بيت المال، قال عليه السلام فيما روي عنه: «**لكم علينا ثلاث خصال: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نمنعكم الفيء ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نبدؤكم بقتال**»[1].

وإحساسًا منه بعدم إمكان الالتزام بالمضمون المشار إليه، فقد حمل بعض الفقهاء الحديث على خصوص المسلم الإمامي الذي يجحد إمامة أحد الأئمة عليهم السلام[2]، وهو حمل بعيد ولا وجه له، ولا تستباح الدماء بمثل هذه النصوص حمّالة الأوجه.

الثالث: قوله عليه السلام «**فدمه مباح**»، حيث قد يستفاد منه هدر دمه، وبالتالي جواز قتله لكل أحد، وهذا ما لا يمكن الالتزام به، على اعتبار أنّ إقامة الحدود هي بيد السلطة الشرعية، كما سيأتي توضيحه تعليقًا على الحديث اللاحق.

إن **قلت**: إنّ جملة «**فدمه مباح**» لا يستفاد منها أكثر من أنّ حكمه أن يقتل، لا هدر دمه لكل أحد.

قلت: هذا خلاف ظاهر قول الإمام عليه السلام: «فدمه مباح»، والذي مفاده أنّ الأمر لا يحتاج إلى رفع القضيّة إلى الحاكم، وإنّما يُقتل مباشرة من قبل الشخص الذي سمع منه، فتأمل.

وأمام اشتمال الرواية على هذه المضامين القلقة والمشوشة، فلا يمكن حصول الوثوق بها، بل إن ذلك يرسم علامة استفهام كبيرة حولها.

2 ـ رواية أخرى في الجحود

الحديث الثاني: موثقة عمار الساباطي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمدًا** (ص) **نبوته وكَذَّبه فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتد، فلا تقربه، ويُقَسَّم ماله على ورثته، وتعتدّ امرأته عدّة المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه**»[3].

---

(1) **السنن الكبرى** للبيهقي ج8 ص184.

(2) **جواهر الكلام** ج41 ص602.

(3) **الكافي** ج7 ص25 و**تهذيب الأحكام** ج10 ص137، و**من لا يحضره الفقيه** ج3 ص149.

وأولى الملاحظات التي يمكن تسجيلها على هذه الرواية أنّها ـ كسابقتها ـ علّقت هدر الدم على الجحود والتكذيب. وبما أنّها وكذا سابقتها ظاهرتان في إعطاء القاعدة الكليّة والقانون العام، ولم يرد الحكم فيهما إجابة على سؤال معين في قضية شخصية، فإنّ ذلك قد يُشكِّل قرينة واضحة على انحصار الحكم بقتل المرتد بصورة الجحود مع التكذيب. ولا سيّما أنّ الرواية الثانية رتّبت حكم المرتد وهو هدر الدم على موضوع مؤلَّف من ثلاثة عناصر، وهي: الارتداد عن الإسلام، والجحود بنبوة النبي (ص)، وتكذيبه. فلو كان العنصر الأول وهو الارتداد كافيًا في الحكم بالقتل، فما الموجب لذكر القيدين الأخيرين، وهما الجحود والتكذيب؟ بل للغى ذكرهما. وبهذا البيان ـ لو تمّ ـ يغدو للرواية مفهومًا صالحًا لتفسير سائر المطلقات وتقييد إطلاقها؛ إذ لا يعود الأمر من قبيل المثبتيْن اللذين لا تنافي بينهما. والذي يميّز هذا المورد عن سائر موارد ذكر القيد أو الوصف، والتي لا يُلتزم فيها بالمفهوم، أنّ الإمام عليه السلام في مقامنا في صدد إعطاء القاعدة الكليّة ـ كما أشرنا ـ وهو لا يناسب الإسهاب في القيود التوضيحية.

الملاحظة الثانية: إنّ الرواية لا تخلو من الاضطراب، كما هو الحال في معظم روايات عمار الساباطي، فإنّها ـ من جهة أولى ـ ظاهرة في إهدار دم المرتد لكل أحد، وهذا خلاف المشهور والمعروف بين الفقهاء من أنّ إقامة الحدود بيد الحاكم الشرعي، وأنّه لا يُترك الأمر لعامة الناس، حفظًا للنظام العام، ومنعًا للهرج والمرج. وقد دلّت على ذلك أيضًا الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام، ففي خبر حفص بن غياث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من يقيم الحدود؟ السلطان أو القاضي؟ فقال: **إقامة الحدود إلى من إليه الحكم**»[1]، ولا يمكن توجيهها بما ذكر في الرواية السابقة.

وقد تنبّه لهذا الأمر المحقق الأردبيلي رحمه الله، قال تعليقًا على هذه الرواية: «مع ضعفها بعمار.. ومشتملة على جواز قتله لكل من سمع، وذلك غير معلوم أنّه المفتي به، بل المشهور أنّ قتله إلى الإمام، كما يشعر به آخر هذه (الرواية) فأوّلُها لا يلائم آخرها»[2].

وإن كان بالإمكان رفع ما يبدو أنّه تهافت بين أولها وآخرها بالقول: إنّ أولها ناظر إلى إهدار دمه لكل أحد، ولكنْ لو رُفع إلى الإمام فعليه قتله.

وربما يقال: إنّ الدعوة إلى إهدار الدم في الرواية هي شاهد على تدبيريّة هذا

(1) **وسائل الشيعة** ج28 ص49 الحديث1 الباب28 من أبواب كتاب الحدود والتعزيرات.

(2) **مجمع الفائدة والبرهان** ج13 ص320.

الحكم، فإنّ المصلحة قد تقتضي في بعض الظروف الاستثنائية إصدار أمر ولايتي تدبيري بالقيام بتصفيات ميدانية، كما في حالات الحرب والتي يصعب معها الرجوع إلى الجهات القضائية المختصة ويكون ثمة أخطار محدقة بالجماعة وأمنها إذا أبقت على بعض الأشخاص المعادين والذين قد يشكلون خطرًا..

والجواب: إنّ هذا التبرير لسفك الدم وإهداره لأيٍ كان، لو سُلِّم به وتغاضينا عما قد يرد عليه ـ في نفسه ـ من افتقار للدليل المقنع، فإنّ الرواية لا تساعد عليه، لأنّها لا تتحدث عن حالات استثنائية، وإنّما تطلقها دعوة عامة مستخدمة أداة العموم «كل»، مع عدم وجود أية قرينة فيها إلى ظروف خاصة واستثنائية.

ومن جهة ثانية وبالعودة إلى شواهد الاضطراب في الرواية، فإنّنا نلاحظ أنّ ظاهرَ قوله عليه السلام: «**كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام**» اختصاصُ الحكم بمن كان أبواه معًا مسلمَيْن، فلا يشمل من كان أحد أبويه مسلمًا، والمشهور بل المتفق عليه بين الأصحاب الاكتفاء فيه بكون أحدهما مسلمًا كما ذكر العلامة المجلسي[1] الذي حاول الإجابة على ذلك بأنّ ذكر المسلميْن «يمكن حمله على أنّه أُورد على سبيل التمثيل لا التعيين»[2]. بينما ذهب السيد الخوئي رحمه الله إلى أنّ التقييد بالمسلميْن إنما هو من جهة الغلبة[3].

المناقشة في السند

هذا كله فيما يرتبط بدلالة الرواية ومضمونها. وأمّا سندها، فقد اشتمل على عمار الساباطي، وقد أشار المحقق الأردبيلي إلى ضعفه[4]. وعمار بن موسى الساباطي كان فطحيًّا ـ أي آمن بإمامة عبد الله الأفطح ابن الإمام الصادق عليه السلام ـ وقد وثّقه غير واحد من الرجاليين بالرغم من كونه غير مرضي العقيدة، منهم: الشيخ الطوسي، ولذا عُدّ خبرهُ موثقًا. لكنّ الشيخ رحمه الله نقل عن جماعة من «أهل النقل» تضعيفه وأنّه لا يُعمل بما ينفرد به، وقد جرى الشيخ على هذا التضعيف في بعض كتبه[5]، فلعله لهذا حكم الأردبيلي بضعف الرواية بعمار.

(1) **ملاذ الأخيار في تهذيب الأخبار** ج16 ص271ـ272.
(2) **ملاذ الأخيار في تهذيب الأخبار** ج16 ص271 ـ 272.
(3) **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص326.
(4) **مجمع الفائدة والبرهان** ج13 ص320.
(5) راجع بشأن ذلك: **معجم رجال الحديث** ج13ص278، و**قاموس الرجال** ج8 ص278.

معايير الجرح والتعديل

أقول: بناءً على ما هو السائد والمعروف من معايير الجرح والتعديل، والتي تقوم في عمدتها على توثيقات الرجاليين أو تضعيفاتهم، فلا مناص من الحكم بوثاقة عمار؛ لنصِّ علماء الرجال على وثاقته، رغم فساد مذهبه. فإنّ فساد المذهب لا يعني تكذيب الراوي وضعفه، ولذا فهو لا يضرّ بالوثاقة المعتبرة في حجيّة الرواية. ولا سيّما في الروايات التي لا تمت إلى العقيدة بصلة. أمّا لو أضفنا إليها معيارًا آخر، وهو المعيار الذي يحاول تقييم الرواة والتعرّف على شخصيتهم من خلال دراسة تراثهم الروائي، باعتبار أنّه يكشف عن مدى وعيهم وفهمهم لدقائق كلام النبي (ص) أو الإمام عليه السلام وأبعاده، كما ويكشف عن ثقافتهم وضبطهم ودقتهم في الرواية والنقل، وهو ما يشكّل ركنًا في الوثاقة، فإنّ بالإمكان وفق هذا المعيار التوقف في روايات عمار، لاضطرابها واختلال نظمها وتعقيد عبائرها[1] ولأنّها ـ في الغالب ـ شاذة ومخالفة للروايات المشهورة المعمول بها، فينطبق عليها قانون: «**خذ بما اشتهر ودع الشاذ النادر**»[2].

وقد أورد العلامة التستري في رجاله نماذج عديدة من روايات عمار الشاذة[3].

وقد نبّه على هذا الأمر بعض الفقهاء، منهم: العلامة المجلسي، حيث قال تعليقًا على رواية انفرد عمار الساباطي بروايتها: «وبالجملة فيشكل التعويل على هذا الخبر الذي هو رواية عمار الذي قلما يكون خبر من أخباره خاليًا من تشويش واضطراب في اللفظ أو المعنى»[4]. ومنهم: الفيض الكاشاني الذي قال: إنّ عمارًا ممن «لا يوثق بأخباره»[5]. وفي موضع آخر قال، تعليقًا على بعض رواياته: «هذا مع ما في روايته من الطعن المشهور، وما في رواياته من الخلل والقصور». وفي مورد ثالث، وبعد أن نَقل الكاشاني حديثًا عن عمار يدل على المنع من الصلاة متى أَكَلَ المكلف اللبن حتى يغسل يديه ويتمضمض، قال: «هذا مع ما في أخبار عمار من الغرائب»، وقد وافقه على ذلك صاحب الحدائق الشيخ يوسف البحراني رحمه الله[6]، وكذا غيرهم من العلماء.

---

(1) **قاموس الرجال** ج8 ص30.
(2) **مستدرك الوسائل** ج17 ص303، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث2.
(3) **قاموس الرجال** ج8 ص30.
(4) **بحار الأنوار** ج85 ص234.
(5) انظر: **الحدائق الناضرة** ج6 ص363، نقلاً عن **الوافي**.
(6) **الحدائق الناضرة** ج6ص363.

إنّ ذلك كله يبعث على التشكيك في رواياته وعدم الركون إليها منفردة، ولا سيما على مبنى الوثوق الذي يشترط في حجية الخبر حصولَ الوثوق بمضمونه، ولا يكتفي بمجرد وثاقة رجاله.

3 ـ حديث الوطء بالأقدام

الحديث الثالث: هو ما رواه الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ رجلاً من المسلمين تنصّر فأتي به أمير المؤمنين عليه السلام فاستتابه، فأبى عليه، فقبض على شعره، ثم قال: طئوا يا عباد الله فوطئ (فوطؤوه) حتى مات»[1].

ولنا مع هذه الرواية وقفتان: الأولى: مع السند، والثانية: مع الدلالة والمضمون.

الوقفة الأولى

إنّ السند غير نقي، قال المجلسي: «ضعيف على المشهور»[2]، وصرّح بضعفه أيضًا بعض الفقهاء[3]. والظاهر أنّ الخدشة في السند لدى مشهور العلماء هي بسبب اشتماله على موسى بن بكر الواقفي الذي وقع الخلاف في وثاقته؛ لكنّ السيد الخوئي رحمه الله قد وثّقه معتمدًا في ذلك على كونه من رجال تفسير القمي، واعتمادًا على شهادة صفوان بأنّ كتاب موسى بن بكر مما لا يختلف فيه أصحابنا. ورافضًا ـ كما هو دأبه ـ الاعتماد في توثيقه على رواية الأجلاء عنه، ومنهم: محمد بن أبي عمير، وصفوان، وهكذا رفض رحمه الله التعويل على عمل الفقهاء برواياته[4].

لكنّ ما اعتمد عليه السيد الخوئي في توثيقه غير تام؛ أمّا كون الراوي من رجال تفسير القمي فهو لا يدلّ سوى على التوثيق في المباشرين من الرواة، فإنّ هذا هو أقصى ما يستفاد من عبارة القمي في مقدمة تفسيره، والتي نصّت فيها على وثاقة الرجال الذين روى عنهم فيه، هذا بصرف النظر عن الكلام في وثاقة التفسير نفسه. وأمّا شهادة صفوان المذكورة، فهي على الأرجح راجعة الى الرواية التي رواها موسى بن بكر عن علي بن سعيد عن زرارة، وليس إلى الكتاب بأجمعه، كما نبّه على ذلك بعض الأعلام[5].

(1) **الكافي** ج3 ص152، **التهذيب** ج10 ص137، **الفقيه** ج3 ص152.
(2) **مرآة العقول** ج23 ص397.
(3) **كتاب الطهارة** للسيد الكلبيكاني ج1 ص354.
(4) **معجم رجال الحديث** ج20 ص33.
(5) **القضاء في الفقه الإسلامي** ص555.

والأقرب في توثيق موسى بن بكر، هو الاعتماد على رواية صفوان وابن أبي عمير عنه، بناءً على تمامية الكبرى المعروفة حول وثاقة مشايخ الثلاثة المعروفين، وهم صفوان وابن أبي عمير ومحمد بن أبي نصر البزنطي؛ ويؤيد ذلك رواية سائر الأجلاء عن موسى بن بكر وعمل الفقهاء برواياته. ولكنّ تمامية القاعدة المذكورة هي موضع تأمل، وإن كان القول بتماميتها وجيهًا في مسانيد الثلاثة دون مراسيلهم.

الوقفة الثانية:

إنّ الحديث ـ دلالة ومضمونًا ـ موضع تأمل وإشكال على أكثر من صعيد:

الصعيد الأول: أنّه ومع كون الحديث واردًا بحسب الظاهر في المرتد الفطري، كما اعترف به بعض الفقهاء[1] فقد حُكم فيه باستتابته، مع أنّ الفطري لا يستتاب بحسب ما هو معروف في فقه الإمامية، فيكون الحديث معارضًا لما دلّ على عدم استتابة الفطري.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الحديث لا يأبى الحمل على المرتد الملي، فهو مطلق وقابل للتقييد بسائر الروايات، على أنّ ظهوره في توبة الفطري لو سلّمت فلا تشكل ثغرة في الحديث، لما سيأتي من وجود قول بذلك وتساعد عليه بعض الروايات.

الصعيد الثاني: المعروف فقهيًّا ودلّت عليه الروايات أنّ المرتد يُمْهَلُ ثلاثة أيام، فإنْ تاب وإلّا قتل، وقد ورد ذلك في خبر مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «المرتد تُعزل عنه امرأته ولا تؤكل ذبيحته ويستتاب ثلاثة أيام، فإنْ تاب وإلّا قتل يوم الرابع»[2]، بينما ظاهر خبر الفضيل عدم الإمهال بعد رفضه التوبة[3].

وأجاب المجلسي على ذلك بجوابين:

1 ـ أنه «يمكن حمله على مضي المدة المضروبة».

2 ـ أو حمله «على أنّه عليه السلام كان عالمًا بعدم نفع المهلة»[4].

---

(1) **كتاب الطهارة** للسيد الكلبيكاني ج1 ص354.

(2) **الكافي** ج7 ص258، و**تهذيب الأحكام** ج10 ص138، و**الاستبصار** ج4 ص254، ونظيره خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام.. انظر: **من لا يحضره الفقيه** ج3 ص150.

(3) وقد نبّه على هذه الملاحظة العلامة المجلسي، انظر: **ملاذ الأخيار**، مصدر سابق، ج16 ص272.

(4) **ملاذ الأخيار** ج16 ص272.

هذا ولكن بالإمكان أن يناقش في جوابيه:

أما جوابه الثاني، فإنّ تماميته تتوقف على ثبوت أمرين:

الأول: مشروعية أن يقضي الإمام عليه السلام بعلمه الخاص، وهذا مستبعد، لقوله (ص): «**إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيّما رجل قطعت له من مال أخيه شيئًا فإنّما قطعت له به قطعة من النار**»[1]، إلاّ إذا أُريد بعلمه علمُه كقاضٍ لا كإمام معصوم، والقاضي يجوز له أن يقضي بعلمه في رأي فقهي مشهور، وهو الأقرب إلى الصواب إذا كان لدى القاضي بعض المعطيات القضائية والقرائن الحسيّة التي تبعث على اليقين.

الثاني: استبعاد موضوعية[2](*) مهلة الثلاثة أيام، وحملها على الطريقية، ما يعني أنّه لا حاجة إليها مع اليأس من حصول التوبة، وهو غير بعيد.

وأما جوابه الأول، فيلاحظ عليه: إنّ سَوْقَ العبارة «فأُتي به فاستتابه، فأبى عليه، فقبض على شعره..» يعطي أنّ ذلك قد حدث في مجلس واحد، ولا سيّما بملاحظة أنّ الحاكي للحادثة هو الإمام الصادق عليه السلام، وهو إنّما يحكيها بغرض تشريعي، وليس لمجرد الحكاية التاريخية.

الصعيد الثالث: إنّ المعروف في القتل قصاصًا أو حدًّا، هو القتل بالسيف إلّا في موارد محددة كالرجم، وهو المصرّح به من بعض الفقهاء في حدّ الردّة[3]. ولست أقصد التأكيد على موضوعيّة السيف في إقامة الحد أو القصاص، إذ ثمة وجه وجيه للتعدي عن استخدام السيف واختيار أساليب أخرى، فهذا أمر مفتوح أمام العقل الاجتهادي، لكن إنّما يُمكن التعدي عن السيف إلى أساليب مماثلة أو أقل وطأة وقسوة منه، أما القتل بطريقة الوطء بالأقدام، فهو مثار إشكال من عدة جوانب:

أولًا: هو غير معهود في إقامة الحدود، ولم نجد من أفتى به، بل إنّ هذه الطريقة غريبة للغاية، تمامًا كطريقة الرجم، ما يثير الاهتمام بشأنها ويُحرِّك حفيظة الناس لنقلها، وتداولها بشكل متزايد فيما لو كانت مشروعة. مع أننا لم نعثر ـ وخلافًا لقضية الرجم

---

(1) **الكافي** ج7 ص414، و**تهذيب الأحكام** ج6 ص229.

(2)(*) الموضوعية تعني أنّه لا يترتب الحكم إلا إذا تحقق الموضوع، وهو هنا الأيام الثلاثة، ما يعني أنّه حتى لو علمنا أنّه لن يتوب في مدة الأيام الثلاثة فلا بدّ من إمهاله، أمّا الطريقية فتعْني أنّ الإمهال ثلاثة أيام هو مجرد طريق ولا يُراد بذاته، فلو علمنا أنه لن يتوب فلا يجب انتظار انتهائها.

(3) **تحرير الأحكام** للعلامة الحلي ج5 ص294، و**روضة الطالبين** للنووي ج7 ص310.

مثلاً ـ على أي ذكرٍ لها في مصادر المسلمين، باستثناء خبر واحد، وهو الخبر المتقدم، الأمر الذي يثير الريبة في الرواية ويزيدها شذوذًا، ويحدّ من إمكانية الاعتماد عليها في قضايا القتل وسفك الدماء.

ثانيًا: إنّ ثمة تحفظًا كبيرًا إزاء طريقة القتل هذه، أعني طريقة الوطء بالأقدام، باعتبار أنّ هذا الأسلوب في إقامة الحد لا ينسجم مع روح الإسلام وتعاليم النبي (ص) التي أمرت وأوصت بمراعاة جانب الرحمة واجتناب القسوة عند تطبيق الحدود أو الاقتصاص من الآخرين، ففي الحديث عن رسول الله (ص): «**إن الله كتب (يُحبُّ) الإحسان في كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتل، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح وليحدّ أحدُكم شفرته وليرح ذبيحته**»[1]، واستنادًا إلى هذا الحديث أفتى الفقهاء بأنّه لا بدّ من «التفحص عن حال السيف، ليكون الاقتصاص بالصارم لا بالكال المعذِّب»[2].

وقد منع الإسلام أيضًا من التجاوز في تطبيق الحدود، معتبرًا أنّ ذلك ظلم واعتداء يستحق فاعله القصاص، ففي الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام: «**إنّ لكل شيء حدًّا ومن تعدى ذلك الحد كان له حد**»[3].

وفي رواية أخرى عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إنّ أمير المؤمنين** عليه السلام **أَمَرَ قنبرًا أن يضرب رجلًا حدًّا، فغلط قنبر فزاده ثلاثة أسواط، فأقاده علي** عليه السلام **من قنبر بثلاثة أسواط**»[4].

وهكذا فقد جاء في وصايا الأئمة من أهل البيت عليهم السلام النهي عن ضرب المحدود في أوقات الحرّ أو البرد الشديدين، وإنّما يؤخَّرُ في الصيف إلى الساعة التي تبرد فيها حرارة الطقس، ويؤخَّر في الشتاء إلى الساعة التي ترتفع فيها درجة الحرارة[5].

هذا في الحدود، والأمر عينه نجده في القصاص، فلا يجوز لولي الدم أن يُسرف في القتل، كما نصّت عليه الآية الشريفة: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾[6].

---

(1) **صحيح مسلم** ج6 ص72.
(2) **المسالك** ج15 ص234.
(3) **وسائل الشيعة** ج28 ص17، الباب3 من أبواب الحدود والتعزيرات، الحديث2.
(4) **وسائل الشيعة** ج 28ص17 الباب3 من أبواب الحدود والتعزيرات، الحديث3.
(5) راجع الروايات الواردة في ذلك في **وسائل الشيعة** ج28ص21 الباب7 من أبواب الحدود والتعزيرات.
(6) سورة الإسراء، الآية: 34.

وقد أفتى الفقهاء بضرورة استخدام السيف في القصاص، دون غيره من طرق القتل، حتى لو كانت الجناية بالتغريق أو التحريق أو نحوهما[1]. والوجه فيه: ما ورد في الخبر الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام: «سألناه عن رجل ضرب رجلًا بعصا فلم يُقلع عنه حتى مات، أَيُدْفَعُ إلى وليّ المقتول فيقتله؟ قال: **نعم، ولا يترك يعبث به ولكن يجيز عليه بالسيف**»[2]، وغير ذلك من النصوص المانعة من قتله بغير السيف أو الإسراف في قتله أو التمثيل به[3].

وهذه الأحكام وإن كانت واردة في القصاص لكن يمكن تعديتها إلى الحدود؛ إمّا بدعوى الأولوية، باعتبار أنّه إذا كان التجاوز في حدود الناس ممنوعًا فبالأولى في حقوق الله، لأنّها مبنية على التخفيف. وإمّا بدعوى أنّ التعليل الوارد في هذه النصوص بأنّ التعدي هو من «الإسراف» أو «العبث» أو «المثلة» هو أشبه بالمفاهيم الآبية عن التقييد والتخصيص.

بملاحظة ما تقدم، فإنّ أسلوب الوطء بالإقدام في إقامة الحد يستوقف الإنسان، لجهة عدم انسجامه مع التوجيهات والتعاليم الآنفة نصًّا وروحًا.

وفي ضوء هذه الملاحظة، فإننا نرسم علامة استفهام حول قضية التحريق المنسوبة إلى أمير المؤمنين عليه السلام كما سيأتي تفصيله لاحقًا.

وأما قضية الرجم وقساوته، فهي وبالرغم من تسالم المسلمين عليها، وتظافر النصوص بشأنها وكونها معروفة في الشرائع السماوية السابقة على الإسلام، فإنّها قابلة للبحث والتأمل، وتحتاج إلى فتح النقاش والدراسة فيها.

4 ـ حديث نفي التوبة

الحديث الرابع: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد؟ فقال: **من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد** (ص) **بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويُقسَّم ما ترك على ولده**»[4].

---

(1) **مسالك الأفهام** ج15 ص235، **جواهر الكلام** ج42 ص296.

(2) **الكافي** ج7 ص279، و**تهذيب الأحكام** ج10 ص157، و**وسائل الشيعة** ج29 ص36، الباب 11 من أبواب القصاص في النفس، الحديث2، والباب 62 من الأبواب نفسها، الحديث1.

(3) **وسائل الشيعة** ج29 ص126 وما بعدها، الباب62 من أبواب القصاص في النفس، و**جامع أحاديث الشيعة** الباب 53 من كتاب القصاص والديات.

(4) **وسائل الشيعة** ج28 ص323، الباب1 من أبواب حدّ المرتد، الحديث2.

أقول: لا غبار على الرواية من جهة السند، خلافًا للمحقق الأردبيلي[1]، حيث حكم بعدم صحتها، بعد أن عبّر عنها بالحسنة. والوجه في وصفها بالحسنة، اشتمال السند على إبراهيم بن هاشم، وهو ممن لم تثبت وثاقته بنظر جمع من الأعلام. إلّا أنّ الظاهر ثبوت وثاقته، كما حقق في محله[2]، فلا غبار على الرواية سندًا. أجل، تبقى خبرًا واحدًا، وقد عرفت إشكالية الاعتماد في قضايا الحدود وأمثالها على خبر الواحد، ما لم تنضم إليها روايات أخرى تبعث على الوثوق بالصدور. ومع صرف النظر عن ذلك، فإنّ الرواية لا تخلو من إشعار بعدم بداهة الحكم بقتل المرتد في زمن الإمام الباقر عليه السلام، كما يشهد بذلك وقوع القضية موردًا للسؤال من قبل الفقيه المعروف محمد بن مسلم، وهو من أصحاب الإجماع الذين يؤخذ عنهم الحلال والحرام[3].

هذا كله فيما يرتبط بالسند، وأمّا من جهة الدلالة فيمكن أن يسجل على الرواية عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: وهي ملاحظة جزئية، وحاصلها: إنّ الرواية مشعرة ـ على حدّ تعبير المحقق الأردبيلي ـ بأنّ المرتد الفطري هو الشخص الذي كفر بعد إسلامه، «والمتبادر منه هو الإسلام الحقيقي، لا حكم الإسلام بإسلام أحد أبويه»[4]، أي إنّ مَنْ ولد من أبٍ مسلم وأم غير مسلمة ـ مثلاً ـ وعاش مع أمه بعيدًا عن أبيه حتى شبّ على غير الإسلام فهذا لا يصدق عليه أنّه «رغب عن الإسلام» لأنّه لم يتعرف على الإسلام ولم يلتزمه كدينٍ، ثم رغب بعد ذلك عنه.

وهي ملاحظة صحيحة ترد على مشهور الفقهاء، وقد تقدمت الإشارة[5] إلى ذلك في تعريف المرتد، وهذه في الحقيقة ليست ملاحظة على دلالة الرواية، وإنّما هي ملاحظة على فتوى الفقهاء المخالفة للرواية.

---

(1) **مجمع الفائدة والبرهان** ج13ص320.

(2) يمكن الاستدلال على وثاقة إبراهيم بن هاشم بأنّه «أول من نشر حديث الكوفيين بقم»، انظر: **رجال النجاشي** ص16، ومعلومٌ أنّ القميين كانوا متشدّدين في أمر الحديث وروايته، فلو كان في الرجل شائبة الغمز لما قبلوا الأخذ عنه، أضف إلى ذلك أنّ ابنه علي بن إبراهيم قد أكثر من الرواية عنه، وقد قال في تفسيره: «ونحن ذاكرون ومخبرون بما انتهى إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا..»، انظر: **تفسير القمي** ص4، وإنّ شكَّ في شمول هذا التوثيق لكل رجال السند ـ كما هو الأرجح ـ فلا ينبغي الشك في شموله للرواة الذين يروي علي بن إبراهيم عنهم مباشرة.

(3) **معجم رجال الحديث** ج18 ص260.

(4) **مجمع الفائدة والبرهان** ج13 ص320.

(5) انظر ص

الملاحظة الثانية: إنّ ظاهر قوله «رغب عن الإسلام وكفر بما..» هو الارتداد عن وعي واختيار فلا يشمل من تحكّمت بعض الشبهات في ذهنه ولم يستطع دفعها ولا التغلب عليها، فهذا قد لا يصدق عليه أنه رغب عن الإسلام. بل إنّه حتى على فرض شمول لفظ الرواية له فلا بدّ من إخراجه عنها بحكم القرينة العقلية المتقدمة، وهي أنّ تهديد المرتد المذكور بالقتل هو تكليف له بما لا يدخل تحت طاقته.

الملاحظة الثالثة: إنّ نظر الرواية إلى صورة الجحود محتمل. وإن لم تكن ناظرة إلى هذه الصورة، فلا بدّ من حملها على ذلك، لحاكمية الروايات المتقدمة ـ التي مفادها «**إنّما يكفر إذا جحد**» ـ عليها، لأنّها ـ أعني تلك الروايات ـ ناظرة إلى تحديد مفهوم الكفر.

الملاحظة الرابعة: إنّه قد أثير في وجه هذه الرواية وسواها من الروايات التي نفت قبول توبة المرتد، ملاحظة جديرة بالاهتمام وهي: إنّ ظاهرها عدم قبول توبته مطلقًا، ظاهرًا وباطنًا، وهذا ما لا يمكن الالتزام به، «أمّا باطنًا فيمكن دعوى القطع به، لعموم رحمته تعالى وفضله على العباد» واستحالة أن يَرُدَّ الله عبدًا آب إليه، أو يغلق بابه في وجه من آمن به وتاب إليه، فضلًا عن أن يعذبه عذاب الكفار، بل إنّ ذلك مخالف لأصول العدلية، كما يرى بعض الفقهاء[1].

إنّ النصوص القرآنية والحديثية المستفيضة بل المتواترة الواردة في توبة الكافر والفاسق آبية عن التخصيص والتقييد، قال تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا * إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[2].

وقال سبحانه: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3].

وهكذا فإنّ مفهوم[4](*) قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[5]. أنّه إذا تاب ولم يمت على الكفر، فإنّ الله تعالى سوف يقبل عمله ولن يكون من أهل النار.

(1) انظر: **كتاب الطهارة** للإمام الخميني ج3 ص632.
(2) سورة الفرقان، الآيتان: 68 ـ 69.
(3) سورة المائدة، الآية: 39.
(4)(*) المفهوم في المصطلح الأصولي، يراد به انتفاء الحكم عند انتفاء القيد، فإذا قال الأب لابنه: «إذا زارك العالم فأكرمه»، فإنّه قد قيّد الإكرام بالزيارة وعلّقه عليها، فإذا انتفت الزيارة انتفى الإكرام.
(5) سورة البقرة، الآية: 217.

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**من كان مؤمنًا فعمل خيرًا في إيمانه، ثم أصابته فتنة فكفر، ثم تاب بعد كفره، كُتِبَ له وحُسب كل شيء كان عمله في إيمانه ولا يبطله الكفر إذا تاب بعد كفره**»[1].

هذا ما يتصل بتوبته باطنًا. وهكذا لا يمكن الالتزام بعدم قبول توبته ظاهرًا، (ويُراد بتوبته ظاهرًا: قبول إسلامه)؛ لأنّ المرتد مليًّا كان أو فطريًّا بعد توبته وقبل إقامة الحد عليه، مكلَّفٌ بالصلاة والصيام والزكاة والحج، ويجوز له الزواج بالمسلمة ودخول المساجد إلى غير ذلك من أحكام المسلمين. ولا يمكن التفوّه بإنكار ذلك، لأنّه على خلاف الضرورة الفقهية، كما ذكر السيد الخوئي رحمه الله[2]. ما يعني أنّه لا يمكن الحكم بنفي قبول توبته ظاهرًا، لاستلزامه التكليف بما لا يطاق؛ لأنّ عدم قبول توبته والحكم بكفره معناه عدم صحة الصلاة أو الصيام منه، ولا يسمح له بدخول المسجد الحرام للحج، فكيف يُكلف بالصلاة والصيام والحج مع عدم صحتها منه! وهل هذا إلا تكليف بما لا يطاق[3].

وحاصل الملاحظة التي نريد تسجيلها في المقام: إنّ الحكم في الرواية بنفي قبول توبة المرتد لا يمكن القبول به على إطلاقه، الأمر الذي يزلزل الوثوق بالرواية، ويحول دون الاعتماد عليها في سائر فقراتها التي تتحدّث عن قتل المرتد، وذلك لتضمّن الرواية واشتمالها على ما لا يمكن قبوله.

هذا ولكن قد يُذكر توجيهان لنفي قبول التوبة في الرواية:

التوجيه الأوّل: إنّ الإطلاق المذكور في نفي توبة المرتد قابل للتقييد والتخصيص، بخصوص الأحكام الثلاثة المذكورة في الرواية، وهي: الحكم بقتله، وبينونة زوجته، وتقسيم تركته، فنفي التوبة محمول على خصوص الأحكام المذكورة لا مطلقًا. يقول السيد الخوئي رحمه الله: «فلعلّ عدم استتابته من جهة أن توبته لا يترتب عليها ارتفاع الأحكام الثلاثة الثابتة عليه بالارتداد فلا أثر لتوبته بالإضافة إليها»[4].

إلّا أنّ هذا التوجيه خلاف الظاهر، وإنْ صار إليه والتزم به معظم الفقهاء المتأخرين،

---

(1) **وسائل الشيعة** ج16 ص105، الباب99 من جهاد النفس الحديث1.

(2) انظر: **الموسوعة الفقهيّة الجامعة لكل تقريرات السيد الخوئي ومؤلفاته** ج4 ص202.

(3) **الروضة البهية** ج9 ص337، و**مسالك الأفهام** ج13 ص34، و**موسوعة السيد الخوئي الفقهية** ج4 ص200، و**غنائم الأيام** ج5 ص371.

(4) **موسوعة السيد الخوئي** رحمه الله ج4 ص200.

وحاولوا توجيهه ببعض القرائن التي لا تخلو من تأمل[1]. فإنّ ظاهر العطف في الرواية يقتضي المغايرة بين نفي التوبة وبين الأحكام الثلاثة اللاحقة له، ولا سيّما مع كون العطف مسبوقًا بحرف «قد»، وهو للتحقيق. ولو أريد القول: إنّ توبته لا تُسقط الأحكام الثلاثة لكان الأولى استخدام تعبير أوضح دلالة على ذلك، كالتعبير ـ مثلًا ـ بأنّ توبته لا تُسقط عنه القتل وتقسيم التركة وبينونة الزوجة.

وبكلمة أخرى: إنّ نفي التوبة يُفهم منه عرفًا نفيها واقعًا، أو واقعًا وظاهرًا، وحملها على خصوص الأحكام الثلاثة فقط لا يساعد عليه ظاهر الجملة، بل لا يخلو من تكلّف. لأنّه لو أُريد ذلك، لكان الأجدى التعبير عنه بطريقة واضحة ومباشرة، تفيد أنّ توبته تقبل إلّا في خصوص الأحكام الثلاثة. ولهذا، فإنّ فهم المتقدمين للرواية وحملهم لـ «نفي التوبة» فيها على نفيها واقعًا وظاهرًا هو الأقرب، ولكن حيث إنّ هذا المفاد لا يمكن القبول به، لما تقدّم من منافاته لقواعد العدل الإلهي فلا بدّ من التوقف في الرواية.

التوجيه الثاني: ما ذكره السيد الخوئي ﵀، من أنّه يمكن حمل نفي التوبة على «نفي الأعم من الآثار الدنيوية والأخروية. وأنّه مضافًا إلى قتله، وغيره من الأحكام السابقة آنفًا، يعاقب بارتداده أيضًا، ولا يرتفع عنه العقاب بتوبته؛ لأنّ ما دلّ على أنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له، وغيره من أدلة التوبة، لا مانع من أن يُخصَّص بما دلَّ على أنّ الفطري لا تُقبل توبته»[2].

ويمكن أن نسجل على كلامه بملاحظتين رئيستين:

الملاحظة الأولى: إنّ دليل التوبة غير قابل للتخصيص والتقييد؛ وذلك لأنّ وجوب التوبة إمّا أن يكون عقليًّا أو شرعيًّا، فإنْ كان حكمًا عقليًّا بحتًا[3]، فلن يقبل التخصيص والتقييد، لأنّ أحكام العقل ـ كما هو معروف ـ غير قابلة للتخصيص؛ وإن كان حكمًا شرعيًّا[4] فلا يبعد القول: إنّ عمومات وإطلاقات أدلة التوبة غير قابلة للتخصيص والتقييد، كما يظهر للمتأمل في ألسنتها.

---

(1) راجع **مستمسك العروة** ج2 ص118.

(2) **موسوعة السيد الخوئي** ﵀ ج4 ص200.

(3) وعليه يكون ما ورد في الكتاب والسُّنّة من الأمر بالتوبة والحثّ عليها إرشادًا لحكم العقل، ولا يمكن حمله على المولوية وإلّا لزم التسلسل؛ باعتبار أنّ كونه حكمًا مولويًّا معناه أنّ مَنْ ترك التوبة فقد فعل حرامًا، وتجب التوبة منه، وترك التوبة عن هذا الحرام هو محرّمٌ شرعي مولوي آخر وتجب التوبة عنه، فإنْ لم يتبْ فقد فعل محرمًا جديدًا وتجب التوبة عنه، وهكذا إلى ما لا نهاية.

(4) يرى السيد الخوئي ﵀ أنّ «التوبة واجبة شرعًا..» انظر: **كتاب الطهارة** من تقريرات درسه ج8 ص8.

قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾[1]، ويقول تعالى وهو يدعو عباده إلى التوبة ويحثّهم عليها: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾[2].

وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[3].

وقال تعالى: ﴿يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[4]. وإذا كان يحب التوابين والمتطهرين، فكيف يغلق بابه في وجوههم ويرفض قبولهم واستغفارهم ورجوعهم إليه؟!

ويدل على قبول توبة المرتد بالخصوص، صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام ـ المتقدمة ـ «**من كان مؤمنًا فعمل خيرًا في إيمانه، ثم أصابته فتنة فكفر، ثم تاب بعد كفره كُتِبَ له وحُسِبَ كل شيء كان عمله في إيمانه ولا يبطله الكفر إذا تاب بعد كفره**»[5].

الملاحظة الثانية: إنّ السيد الخوئي رحمه الله ورغم اعتقاده بعدم قبول توبة المرتد لكنه وصل إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها القائل بقبول توبتة، ونبين رأيه في ذلك من خلال مرحلتين:

المرحلة الأولى: فيما يرتبط بالآثار الأخروية للردة، أعني العقوبة والخلود بالنار، فهو قد رأى أنها مرتفعة عن المرتد التائب لا لقبول توبته، بل لأنّ قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٔـٰنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[6] ظاهرة في كون الخلود في النار من آثار الموت على الكفر، والمفروض أنّ المرتد قد أسلم وتاب، فارتفاع العقاب والخلود في النار عن المرتد التائب «لا من جهة دليل التوبة حتى يُدعى أنّ توبة المرتد كعدمها، لأنّه لا تقبل توبته، بل من جهة القصور في دليل الأثر المترتب

(1) سورة الشورى، الآية: 25.
(2) سورة التحريم، الآية: 8.
(3) سورة البقرة، الآية: 222.
(4) سورة الزمر، الآية: 54.
(5) **الكافي** ج2 ص461.
(6) سورة النساء، الآية: 18.

على الارتداد، لاختصاصه بما إذا كان باقيًا حال الممات، ومع القصور في المقتضي لا حاجة إلى التمسّك بدليل التوبة..»[1].

ويلاحظ على كلامه:

أولًا: إنّ الردّة قد لا تكون مستوجبة للعقوبة حتى تحتاج إلى توبة، ليقال: إنّ عقوبة الردّة لا تقبل التوبة، وتُخصَّص بذلك أدلة التوبة وعموماتها؛ والوجه في كون الردّة أحيانًا غير مستوجبة للعقوبة: أنّ الردّة قد لا تنشأ من عناد وجحود، بل قد تكون بسبب اجتهاد خاطئ أو قصور أو شبهة تغلبت على عقل المسلم ولم يتمكن من دفعها، رغم بذل الجهد على هذا الصعيد.

ثانيًا: إنّ التمسك بالآية المشار إليها والدالة على أنّ الخلود في النار، إنّما هو لمن مات كافرًا، لا ينفع لإخراج المرتد، باعتبار أنّه لم يمت على الكفر، وإنّما أسلم وتاب؛ والوجه في كونه لا ينفع لذلك هو أنّ ما دلّ على نفي توبة المرتد، ينفي ـ بإطلاقه ـ إسلامه، وبالتالي فإنّه سيكون أعني المرتد ممن مات على الكفر فيستحق الخلود في النار.

المرحلة الثانية: أمّا بالنسبة للآثار الدنيوية المترتبة على الكفر، كنجاسة بدن الكافر[2] وعدم جواز تزويجه من المرأة المسلمة، ومنعه من أن يرث المسلمين.. فيرى السيد الخوئي أيضًا أنّها مرتفعة عن المرتد لا لقبول توبته، بل لأنّ هذه الآثار ترتفع بارتفاع موضوعها الذي هو الكفر، فالنجاسة تترتب على عنوان اليهودي أو النصراني، فبإسلام المرتد وتوبته لا يصدق عليه عنوان اليهودي والنصراني، فترتفع النجاسة لقصور أدلتها[3].

ويلاحظ عليه أنّه مع عدم قبول التوبة من المرتد، فكيف ترتفع الآثار المترتبة على الكفر؟ بل كيف يرتفع الموضوع؟! صحيحٌ أنّ المرتد بعد توبته يقول: أنا مسلم وهو يتشهد الشهادتين، لكنّ المفروض عدم قبول توبته، ما يعني حتمًا عدم قبول إسلامه. وعلى الأقل، فإنّ معنى عدم قبول توبته هو الحكم عليه بأحكام الكفر والارتداد، وإلّا فما معنى عدم قبول توبته بلحاظ الآثار الدنيوية المشار إليها، ثم لو شك في ارتفاع الآثار بالتوبة، فإنّا نستصحب بقاء تلك الآثار.

ولهذا فإنّ السيد الخوئي رحمه الله أمام خيارين:

---

(1) **كتاب الطهارة**، مصدر سابق.

(2) بناءً على القول بنجاسة الكافر، ولكن الأظهر طهارة كل إنسان، وتحقيقه موكول إلى محله.

(3) المصدر نفسه.

إمّا الالتزام بقبول توبة المرتد، وبهذا يمكنه أن يصحح رفع العقوبة عن المرتد التائب، وكذا رفع الآثار الدنيوية، كالنجاسة وغيرها.

وإمّا الالتزام بلوازم عدم قبول التوبة، وهو ما يلزمه بتبنى رأي المشهور النافي لقبول التوبة مطلقًا.

5ـ حديث المسلم الذي تنصر

الحديث الخامس: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن مسلم تنصر (ارتد)؟ قال: **يقتل ولا يستتاب،** قلت: فنصراني أسلم، ثم ارتد؟ قال: **يستتاب فإنْ رجع وإلّا قتل**»[1].

ويلاحظ على الاستدلال بهذه الرواية:

أولًا: إنّها دالة على عدم استتابة المرتد الفطري أو عدم قبول توبته؛ وهذا وإن كان هو المشهور، لكنّه محل نقاش كما سيأتي؛ أجل، لا يرد عليها ما أوردناه على الحديث السابق من أنّ اشتمال الرواية على عدم قبول توبة المرتد مطلقًا، يجعلنا نتوقف في الاستناد إليها، لاشتمالها على مضمون لا يمكن قبوله، وذلك أنّ هذه الرواية اشتملت على عدم الاستتابة لا على عدم قبول التوبة. والفارق بينهما جلي، فإنّ عدم استتابة المرتد لا تعني بالضرورة عدم قبول توبته لو تاب من تلقاء نفسه. هذا لو كنّا نحن وهذه الرواية، إلّا أنّه مع أخذ سائر الروايات الواردة في هذا الموضوع بعين الاعتبار، يتضح أنّ عدم الاستتابة إنّما هو بسبب عدم قبول التوبة، كما سنلاحظ في معتبرة عباد بن صهيب الآتية.

ثانيًا: إنّها واردة في بعض أفراد المرتد، كما أشار إليه الأردبيلي[2]، ومقصوده أنّها واردة في المسلم الذي تنصر، وكلامنا في الارتداد أعم من ذلك وأشمل.

ولكنْ بالإمكان التغلب على ذلك، إمّا عن طريق إلغاء خصوصيّة التنصّر وإلحاق التهوّد به، كما لا يبعد لما هو المعروف من اشتراك أهل الكتاب في الأحكام، وكذا إلحاق صورة الانتقال إلى الشرك أو الإلحاد بالتنصر بطريق أولى، وإمّا بالقول بأنّ الإشكال إنّما يرد لو أخذنا بنسختي الكافي و**التهذيب** واللتين جاء فيهما «تنصّر»، أمّا

---

(1) **وسائل الشيعة** ج28 ص325 الباب 1 من أبواب حدّ المرتد، الحديث 5.

(2) **مجمع الفائدة** ج13 ص324.

لو أخذنا بما جاء في «الاستبصار» من قوله عليه السلام: «مسلم ارتد» فلا حاجة للإلحاق وإلغاء الخصوصية أصلًا.

أجل، يبقى أنّ الرواية لا شمول لها لغير ذلك من الحالات التي تُعدُّ بنظر الفقهاء ردّة عن الإسلام، كما لو شكك بالنبوة أو الوحدانية أو ما إلى ذلك، وإلحاق صورة الشك هذه بصورة الانتقال عن الإسلام إلى النصرانية أو بصورة الارتداد، في غاية الصعوبة.

إن **قيل**: إنّ الشك المذكور هو خروج وارتداد عن الإسلام.

قلت: إنّ هذا أول الكلام، وقد تحدثنا سابقًا عن هذا الأمر، فلاحظ. ولذا، لا مفر من الالتزام بأنّ الرواية أخص من المدعى.

وعلينا أن لا نغفل عن الملاحظات العامة التي سجلناها سابقًا، ومنها أنّ الاعتماد على الخبر الواحد في القتل إن لم يكن مرفوضًا فهو على الأقل محل تأمل وإشكال، كما عرفت.

6. صحيحة الحسين بن سعيد

الحديث السادس: صحيحة الحسين بن سعيد، قال: قرأت بخط رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام: «رجل وُلِدَ على الإسلام ثمّ كفر وأشرك وخرج عن الإسلام، هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: **يقتل**»[1].

وعلّق عليها الأردبيلي بالقول: «وهذه لا تدلُّ على أكثر من القتل، وتدلُّ على أنّ الفطري هو الذي ولد على الإسلام، وهذا مجمل غير مفصل بحيث يُفهم منه أنّ المراد كون أحدهم مسلمًا حين العلوق، مع أنّها مكاتبة»[2].

أقول: لنا وقفتان مع هذه الرواية:

الوقفة الأولى: حول سندها، وبحسب الظاهر فلا إشكال في السند. نعم، هي مكاتبة، والمكاتبة بنظر جمع من الفقهاء[3] أقلّ شأنًا من المشافهة، وقد أوحى بذلك كلام الأردبيلي الآنف الذكر، ولذا قيل: «إنّ المشافهة مُقدَّمةٌ على المكاتبة»، وعلى حد

(1) **وسائل الشيعة**، الحديث 6، الباب 1 من أبواب حدّ المرتد.

(2) **مجمع الفائدة** ج13 ص321.

(3) راجع **الجواهر** ج5 ص288، **غنائم الأيام** ج2 ص271، **رياض المسائل** ج9 ص507.

تعبير المحقق الميرداماد، فإنّ «المشافهة أقوى»[1]، والوجه في ضعف المكاتبة قياسًا على المشافهة أحد أمرين:

1 ـ إنّ احتمال تزوير الخط وارد في المكاتبة دون المشافهة.

2 ـ إنّ احتمال التقية في المكاتبات أكثر من غيرها[2].

ولكن قد يلاحظ على هذين الأمرين:

أما الأول: فإنّ المكاتبة إذا كانت صحيحة السند فهي حجة ويؤخذ بها، ويُدفع احتمال التزوير بشهادة الراوي الضمنيّة أو الصريحة ـ أحيانًا بأنّ ما قرأه هو خطّ النبي (ص) أو الإمام عليه السلام.

ولكن يبقى أنّ احتمال الخطأ في المكاتبة وارد لجهة صعوبة تشخيص خط النبي (ص) أو الإمام عليه السلام مع ورود احتمال التزوير، ما يجعل من الصعب حصول الوثوق بها، خلافًا لما هو الحال في المشافهة، ولذا لا بدّ أن يعرف الراوي خط النبي (ص) أو الإمام عليه السلام بحيث يُؤمن التزوير.

وفي المقابل قد يقال: إنّ المكاتبة ـ على فرض صحتها ـ أقوى دلالة من المشافهة، وذلك من جهة أنّ ما هو مكتوب فيها هو نصُّ كلام النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، سواء كان ذلك خطّه أو إملاؤه، بخلاف المشافهة، فإنّ الراوي قد ينقل لنا الكلام بالمعنى في كثير من الأحيان.

وأما الثاني: فإنّ أصالة الجدّ[3](*) جارية ما لم يثبت خلافها، وإن كان احتمال التقية أكثر ورودًا في المكاتبة منه في المشافهة، على أنّ الحمل على التقيّة لا وجه له في المقام، لأنّ عامة المسلمين يذهبون إلى استتابة المرتد مطلقًا[4]، وظاهر الرواية المذكورة أعلاه هو عدم استتابة المرتد الفطري.

الوقفة الثانية: وهي وقفة حول دلالة الرواية. فقد يقال: إنّ دلالتها تامة على أنّ حكم المرتد هو القتل.

---

(1) **الرواشح السماوية** ص222.

(2) **جواهر الكلام** ج8 ص125، **مستند الشيعة** ج1 ص73، و**رياض المسائل** ج10 ص460.

(3)(*) **أصالة الجد** قد تقدم شرحها سابقًا.

(4) **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** ج2 ص259.

إلّا أنّ لنا أن نسجل بعض التأملات والأسئلة إزاءها:

أولًا: يمكن القول: إنّ الرواية أخصُّ من المدعى، لأنّها لا تشمل سوى الجاحد؛ وذلك لأنّ محل الكلام في الرواية هو «من كفر»، والكفر ـ كما أسلفنا ـ[1] يساوي الجحود، ولا سيّما بملاحظة الروايات النافية للكفر في غير صورة الجحود، كما في قوله عليه السلام: «**إنّما يكفر إذا جحد**»، أو غيرها من الروايات الحاكمة والمفسرة لسائر الروايات الظاهرة في تحقق الكفر بمجرد الإنكار أو عدم الاعتقاد، ما يعني أنّ أحكام الكفر، ومنها القتل، إنّما تترتب على خصوص الجاحد، كما أنّها أخص من المدعى من جهة أخرى، وهي أنّها لا تشمل الشاك في أحد الأصول العقائدية التي عليها مدار الإسلام، مع أنّ الفقهاء يحكمون بارتداد المسلم إذا اعتراه الشك على ما فصلناه في الفصل الأول.

ثانيًا: يستوقفنا في السؤال أنّ الراوي ذكر ثلاثة أفعال عاطفًا بعضها على الآخر، وهي «كَفَرَ» «وأشرك»، «وخرج عن الإسلام»، واحتمال أن يكون ذلك هو مجرد عطف تفسير يقابله احتمال آخر، وهو أنّه بقوله: «كفر» أراد الإشارة إلى أصل ارتداده وكفره، ثم بقوله: «وأشرك» أراد إضافة شيء وهو تحديد نوع الكفر، وبقوله بعد ذلك: «وخرج عن الإسلام» أراد الإشارة إلى أمر ذي فائدة وليس إضافة قيد زائد، ويستغنى عنه، وربما كان هذا الأمر هو تحوّله إلى داعية ضد الإسلام. ويؤيد الاحتمال الثاني، أنّ الأصل في الواو أنّها للمغايرة[2][*]، وفي ضوء هذا الاحتمال ستكون الرواية أخص من المدعى كما لا يخفى، أو أنّ القدر المتيقن منها ـ بعد هذا الاحتمال ـ هو الخارج على النظام الإسلامي، فتأمل.

7 ـ رواية علي بن حديد

الحديث السابع: ومن جملة الروايات: رواية علي بن حديد عن جميل بن دراج وغيره عن أحدهما عليه السلام: في رجل رجع عن الإسلام؟ قال: «**يستتاب فإن تاب وإلّا قتل..**»[3].

---

(1) راجع الفصل الأول ص

(2)(*) إنّ واو العطف، إذا عطفت شيئًا على شيء، ثم شككنا أنّ هذين الشيئين المعطوفين بينهما مغايرة أم هما متحدان، فنبني على أنهما متغايران إلى أن يثبت العكس، وهو أنّ «الواو» مفسّرة فقط.

(3) **وسائل الشيعة** ج28 ص327، الباب3 من أبواب حدّ المرتد، الحديث3.

ويلاحظ عليها: بضعف السند[1]، بعلي بن حديد الذي ضعّفه الشيخ الطوسي ﵀، وأمّا كونه من رجال «تفسير القمي» فهو لا ينفع في التوثيق، وعلى فرضه، فيسقط بالمعارضة[2].

هذا من حيث السند. وأمّا من حيث الدلالة، فهي مطلقة في دلالتها على قبول توبة المرتد حتى لو كان فطريًّا. فإنّ ترك الاستفصال دليل العموم، إلّا أنّ ذلك لا يثير مشكلة هامة، فإنّ إطلاق الرواية قابل للتقييد بما دلّ على عدم استتابة الفطري.

8. معتبرة عبّاد بن صهيب

الحديث الثامن: معتبرة عباد بن صهيب، عن أبي عبد الله ﵇ قال: «المرتد يستتاب، فإن تاب وإلّا قُتل، والمرأة تستتاب، فإنْ تابت وإلّا حُبست في السجن وأُضِرَّ بها»[3].

ونحوها مرسلة الحسن بن محبوب، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي جعفر وأبي عبد الله ﵇: «في المرتد يستتاب، فإنْ تاب وإلّا قتل، والمرأة إذا ارتدت عن الإسلام استتيبت، فإنْ تابت ورجعت، وإلّا خُلِّدت في السجن وضُيِّقَ عليها في حبسها»[4].

وربما يلاحظ عليهما:

أولًا: إنّهما ليستا في صدد بيان مفهوم المرتد وتحديده، بل بصدد بيان حكم آخر، وهو التفصيل بين المرأة المرتدة فإنّها تستتاب، فإنْ تابت وإلّا حُبست، وبين الرجل المرتد، فإنّه يستتاب، فإنّ تاب وإلّا قتل. أمّا مَنْ هو المرتد أو المرتدة؟ وكيف يتحقق الارتداد؟ فهذا ما ليست الرواية بصدده.

وبناءً على ذلك، فلا ينفع القول: إنّ هاتين الروايتين، يظهر منهما المفروغية عن قتل المرتد.

لأنّ ذلك وإن كان صحيحًا، لكن يبقى السؤال: أي مرتد حكمت هذه الروايات بقتله؟ هذا ما لم توضحه الروايات، فلعلّه المرتد على النظام العام وهو المحارب،

(1) ضعّفها الأردبيلي في **مجمع الفائدة** ج13 ص 323، والمجلسي في **ملاذ الأخيار** ج16 ص273.

(2) راجع **معجم رجال الحديث** ج2 ص329ـ335.

(3) **وسائل الشيعة** ج8 ص331، الباب4 من أبواب حدّ المرتد، الحديث4.

(4) **وسائل الشيعة** ج28 ص331، الباب3 من أبواب حدّ المرتد، الحديث2.

أو الذي يحوّل ارتداده إلى عمل دعائي بهدف فتنة الناس عن دينهم، وليس المرتد عن الإسلام.

وأمّا أن يقال: إنّ مصطلح المرتد قد أخذ في زمن صدور هذه الروايات معناه المعروف حاليًّا، وهو المرتد عن الدين. فيلاحظ عليه، بأنّ ذلك غير واضح، وعهدة هذه الدعوى على مدعيها.

ثانيًا: لو صرفنا النظر عما تقدم في الملاحظة الأولى، فإنّ ظاهرهما (أي الروايتين) قبول توبة المرتد، مليًّا كان أو فطريًّا، وهو معارض بما دلّ على نفي قبول توبة المرتد مطلقًا، كصحيحتي محمد بن مسلم المتقدمتين، فقد ورد في الأولى منهما: «**ومن جحد نبيًّا فدمه مباح.. وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه**»، **وجاء في الثانية**: «**من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد بعد إسلامه فلا توبة له**»، فنحن أمام طائفتين متعارضتين فهل يمكن الجمع بينهما؟

الجمع بين أخبار التوبة

المشهور بين الفقهاء هو الجمع بينهما بحمل الأولى منهما على خصوص الملّي والثانية على الفطري، وهذا الوجه في الجمع وإن كان سليمًا بمقتضى الصناعة، ولكنّه لا يخلو من تأمل بحسب الفهم العرفي؛ وذلك بملاحظة التفصيل بين المرأة والرجل الوارد في معتبرة عبّاد ومرسلة الحسن بن محبوب، فإنّ المستفاد من التفصيل المذكور أنّ الاستتابة لازمة في مطلق الرجل المرتد ولو كان فطريًّا، كما أنّ عدم القتل هو حكم مطلق المرأة ولو كان ارتدادها فطريًّا.

أَضِفْ إلى ذلك وجود رواية أخرى واردة في قبول توبة المرتد الفطري بخصوصه، وهي رواية الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ رجلًا من المسلمين تنصّر فأتي به أمير المؤمنين** عليه السلام **فاستتابه، فأبى عليه فقبض على شعره ثم قال: طئوا يا عباد الله فوطئ حتى مات**»[(1)].

يقول السيد الكلبيكاني تعليقًا على هذه الرواية: «ولا يخفى ظهور الرواية في المرتد الفطري، لكنها ضعيفة السند»[(2)].

---

(1) **وسائل الشيعة** ج28 ص325، الباب 1 من أبواب حدّ المرتد، الحديث 4.

(2) **كتاب الطهارة** ج1 ص354.

أقول: إنّ ظهورها في المرتد الفطري لعله من جهة تعبيره عليه السلام «**إن رجلًا من المسلمين تنصر**»، فإنّه لو كان مليًّا لقيل: «عاد إلى النصرانية» أو نحوه. ولكنّ الإنصاف أنّه لا ظهور لها في خصوص المرتد الفطري، وإن كان ذلك محتملًا، إذ قد يكون الرجل مشركًا، ثم يسلم ثم يختار النصرانية، فيصدق عليه تعبير «رجل من المسلمين تنصّر». بل إنّ ذلك يصدق عليه حتى لو كان نصرانيًّا، ثم أسلم، ثم تنصر ثانية. هذا بصرف النظر عن الإشكالات الأخرى التي قدّمنا أنّها واردة على الرواية، فلاحظ.

في المقابل قد يقال: إنّ التفصيل في الروايتين المتقدمتين، فضلًا عن غيرهما من الروايات الدالة على الاستتابة بإطلاقها، وإن كان يمنح ظهورهما في الإطلاق قوّة، لكنهما لا تأبيان عن التقييد، لأنّ غاية ما هناك أنّهما مطلقتان.

بل ربما يقال: إنّ التفصيل المذكور يُشَكِّلُ نقطة ضعف لا نقطة قوة في الظهور؛ لأنّه يؤشر إلى أنّ محطّ النظر في الروايتين هو إلى ما يمتاز به الرجل المرتد عن المرأة المرتدة في المورد الذي تُقبل فيه التوبة، فكأنّ الغرض هو القول بأنّ المرأة تستتاب دائمًا، أمّا الرجل ففي المورد الذي يستتاب فيه، فإنّه إن لم يَقْبل التوبة، فإنّه يقتل.

إلّا أنّ هذا الدفاع لا يتمّ، لأنّه خلاف الظاهر جدًّا، فإنّ سَوْقَ الروايتين يعطي أنّ الكلام فيما يختلف به جنس الرجل المرتد عن جنس المرأة المرتدة.

أجل لا مفر عن القول ـ كما ذكرنا ـ: إنّ الرواية مع ذلك، لا تخرج في دلالتها على استتابة المرتد ولو كان فطريًّا عن الظهور. وهذا قابل للتقييد ـ وفق الصناعة ـ بما دلّ على أنّ الاستتابة هي للملّي دون الفطري.

ومن الروايات المطلقة القابلة للتقييد: معتبرة السكوني عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: «**المرتد عن الإسلام تعزل عنه امرأته، ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب ثلاثًا، فإن رجع، وإلا قتل في اليوم الرابع إذا كان صحيح العقل**»[1].

ما هو دليل التفصيل بين الفطري والملي؟

ولكنّ السؤال المهم هنا: هل يوجد ما يدلّ على التقييد أو التفصيل بين الفطري والملي، كما هو المشهور لدى فقهاء الإمامية؟

---

(1) **وسائل الشيعة** ج28 ص328، الباب 3 من أبواب حدّ المرتد، الحديث5.

في البدء، لا بدّ أن نشير إلى أنّه وإن كان المشهور عند فقهاء الشيعة الإمامية هو التفصيل بين الملي والفطري، وأنّ الأول يستتاب دون الثاني. إلّا أنّ ثمّة رأيًا مخالفًا في ذلك، يتبناه بعض فقهائنا الإمامية. فقد نقل عن ابن الجنيد رأيًا رافضًا للتفصيل، وقوّاه الشهيد الثاني في المسالك، وإن لم يفتِ به، قال ﵀: «ويظهر من ابن الجنيد أنّ الارتداد قسم واحد، وأنّه يستتاب، فإنْ تاب وإلّا قتل، وهو مذهب العامة على اختلاف بينهم في مدة إمهاله، وعموم الأدلة المعتبرة يدل عليه، وتخصيص عامها أو تقييد مطلقها برواية عمار لا يخلو من إشكال، ورواية علي بن جعفر ليست صريحة في التفصيل، إلّا أنّ المشهور بل المذهب هو التفصيل»[1].

وقد تبنى هذا الرأي الرافض للتفصيل، بصراحة تامة السيد نعمة الله الجزائري ﵀ قال: «إنّ الذي يظهر من هذه الأخبار المعتبرة الصحيحة ـ كما قاله الشهيد الثاني (عطّر الله مرقده) ـ هو أنّ الارتداد كله قسم واحد، وأنّه يستتاب صاحبه، فإن تاب وإلّا قتل. وهذا مذهب ابن الجنيد طاب ثراه، والأخبار بإطلاقها أو عمومها دالة عليه، ولم يدل على المشهور من التفصيل سوى رواية عمار الساباطي، وهي ـ على ضعفها ـ لا تقوم بتقييد الأخبار الصحيحة المتكثرة»[2].

وقد لاحظنا أنّ المحقق الأردبيلي ـ أيضًا ـ غير جازم في تبني هذا التفصيل، لكنّه مع ذلك يناقش صاحب المسالك، إذ إنّه بدايةً يتحدث عن مصطلحي الفطري والملي، فيقول: «والمشهور أنّ له قسمين، فطري وملي..»، وبعد أن يعرّف الملّي والفطري، يقول: «ومأخذ التعريفين ليس اللغة، فإنّ معناهما اللغوي ليس ذلك، وهو ظاهر، وليس باصطلاح أيضًا... بل لا بدّ أن يكون مأخوذًا من الشرع، فإنّ لكل واحد منهما أحكامًا مخصوصة شرعية، وما نجد الآن له مأخذًا غير ما سيجيء في بعض الروايات، مثل موثقة عمار ومكاتبة الحسين بن سعيد، وكلامهم رحمهم الله (يقصد الفقهاء). لعلّ لهم مأخذًا آخر، الله يفتح، مع أنّه لا يخلو من خفاء».

ثم إنّه ـ أي الأردبيلي ـ ينقل كلام صاحب المسالك ابتداءً من قوله: «وعموم الأدلة...الخ»، ويعلّق عليه قائلًا: «إنّه غير جيد، إذ لا عموم معتبر، والمفصّل الموجب لحمل التقييد والتخصيص غير رواية عمار ورواية علي بن جعفر، مع أنّها ظاهرة وهو

(1) **مسالك الأفهام** ج15 ص 24ـ25.
(2) **الأنوار النعمانية** ج3 ص266.

كاف، ولا يُحتاج إلى التصريح، ولأنّه قد علم أنّ دليل ابن الجنيد معتبر، ودليل المذهب المشهور ليس كذلك، فكيف يقول: «إنّه هو المذهب؟!»[1].

وقفة مع المحقق الأردبيلي

أقول: إنّ المحقق الأردبيلي أورد على صاحب المسالك بعدة اعتراضات:

1 ـ إنّه لا عموم معتبرًا على قبول التوبة مطلقًا.

2 ـ إنّ ثمة دليلًا على التفصيل غير روايتي عمار وعلي بن جعفر.

3 ـ إنّ رواية علي بن جعفر ظاهرة، والظهور كافٍ، ولا يُحتاج إلى التصريح.

4 ـ إنّه إذا كان دليل ابن الجنيد معتبرًا، ودليل المشهور في التفصيل بين الفطري والملي غير معتبر، فكيف يكون المذهب (والمختار) عند الشهيد الثاني هو قول المشهور؟!

وتعليقًا على اعتراضات المحقق الأردبيلي نقول:

أمّا الملاحظة الأخيرة فبالإمكان تجاوزها، لأنّها ليست جوهرية. ولنقلْ إنّها صحيحة، بيد أنّ الذي دفع الشهيد الثاني إلى اختيار ما عليه المشهور، ربما كان هو استقرار الفتوى على التفصيل عند علماء المذهب في تلك الأعصار.

أمّا الملاحظة الثالثة، فيمكن القول في بادئ الأمر: إنّها صحيحة، إذ الظهور كافٍ في الاستدلال ولا حاجة إلى نص صريح.

اللهم إلّا أن يكون نظر الشهيد ﵀ إلى خصوصية المورد، حيث قد لا يكتفى فيه بمجرد ظهور ظني؛ لأنّه لا يُتجرأ على الدم إلّا بالأدلة المفيدة لليقين أو ما يقرب منه، مما يفيد الاطمئنان.

وأما ملاحظته الثانية، فهي صحيحة على نحو الإجمال. فالدليل على التفصيل موجود، وهو لا ينحصر بروايتي علي بن جعفر وعمار، فهناك رواية ثالثة، وهي صحيحة الحسين بن سعيد، ومنه يتضح الإشكال فيما أفاده السيد الجزائري، حيث ذكر أنّه لم يدلّ على التفصيل سوى رواية عمار الساباطي.

أمّا الملاحظة الأولى، التي نفى فيها وجود عموم معتبر على قبول التوبة، فهي غير

(1) **مجمع الفائدة والبرهان** ج13 ص318.

صحيحة. فالروايات المعتبرة الدالة على قبول توبة المرتد ـ فطريًّا كان أو مليًّا ـ موجودة، وقد ذكرنا بعضها، وهي:

1 ـ معتبرة عباد بن صهيب.

2 ـ صحيحة الحسن بن محبوب عن غير واحد.

3 ـ معتبرة السكوني.

4 ـ رواية الفضيل بن يسار.

فهذه الروايات دلّت على استتابة المرتد، وأنّ توبته تُسْقِطُ عنه حدّ القتل.

والخلاصة: أنّ إطلاقات أدلة التوبة الشاملة للفطري والملي متوفرة، كما أنّ الدليل المدعى دلالته على التفصيل موجود.

نظرة في الروايات المفصِّلة بين الفطري والملي

لكن لا بأس بأن نلقي نظرة على الروايات التي ادعي دلالتها على التفصيل، والروايات هي:

1 ـ رواية عمار عن الإمام الصادق عليه السلام، فقد جاء فيها: «**كل مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمدًا نبوته وكذّبه فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه... وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه**»[1].

2 ـ مكاتبة الحسين بن سعيد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «رجل ولد على الإسلام ثم كفر وأشرك وخرج عن الإسلام، هل يُستتاب أو يُقتل؟ فكتب عليه السلام: **يقتل، فأمّا المرأة إذا ارتدت فإنّها لا تُقتل على كل حال، بل تخلّد السجن إن لم ترجع إلى الإسلام**»[2].

3 ـ صحيحة علي بن جعفر، وقد تقدّمت، وجاء فيها: «سألته عن مسلم تنصّر؟ قال: **يُقتل ولا يُستتاب**، قلت: فنصراني أسلم ثم ارتد عن الإسلام؟ قال: **يُستتاب فإن رجع وإلّا قُتل**»[3].

---

(1) **وسائل الشيعة** ج28 ص324، الباب1 من أبواب حدّ المرتد، الحديث3.

(2) المصدر نفسه، الحديث6 من الباب نفسه.

(3) المصدر نفسه، ج28 ص325، الباب1 من أبواب حدّ المرتد، الحديث5.

ولا يخفى أنّ هذه الصحيحة (صحيحة علي بن جعفر) هي أوضح رواية في الدلالة على التفصيل، وأمّا الروايتان الأولى والثانية، فدلالتهما على التفصيل لا تخلو من تأمل، وإليك البيان:

أمّا رواية عمار فهي قابلة للتأمل في دلالتها على التفصيل، باعتبار أنّ قوله عليه السلام: «**كل مسلم بين مسلمين**»، ليس ظاهرًا في خصوص الفطري. فلو أنّ كافريْن أسلما، وكان عندهما ولدٌ صغير، وبعد بلوغه ارتد عن الإسلام، فيصدق عليه أنّه «مسلم بين مسلمين»، مع أنّه بنظر مشهور الفقهاء مرتد ملي ولا بدّ أن يستتاب، وإن ناقشنا في ذلك سابقًا. بل لو أنّ هذا الولد كان في أوائل بلوغه عندما أسلم والداه، ودخل معهما فيما دخلا فيه، والصبي في هذا العمر يختار ما يختاره ذووه، لكنه بعد مضي عشر سنوات ـ مثلاً عاشها في كنف هذين الأبوين المسلمين ارتد عن الإسلام، فإنّه يصدق عليه أيضًا أنّه «مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام..» مع أنّه دون شك مرتد ملي وليس فطريًّا. هذا بصرف النظر عن الإشكالات التي أوردناها على رواية عمار سندًا ومضمونًا.

وأمّا المكاتبة فقد يقال: إنّ دلالتها على التفصيل غير واضحة؛ لأنّها وإن حكمت بقتل من ولد على الإسلام ثم كفر، دون استتابة، وهذا هو المرتد الفطري، لكن لا مفهوم لها في نفي القتل عن المرتد الملي إلّا أن يستدل بمفهوم اللقب[(1)(*)]، لكنه ضعيف. نعم، هي في المآل في قوة الرواية المفصّلة، لأنّها دلّت على قتل المرتد الفطري دون استتابة، فتكون نسبتها إلى الروايات الدالة على قبول توبة المرتد مطلقًا، نسبة المقيّد إلى المطلق. ويشهد لدلالتها على التفصيل قوله عليه السلام بعد ذلك، في بيان حكم المرأة المرتدة بأنّها «لا تقتل على كل حال»، أي سواء كانت فطرية أم مليّة، ما يعني أنّ الكلام في الرجل المرتد الذي يقتل دون استتابة هو في خصوص الفطري، فتأمل.

ثم إنّ السؤال الذي يُطرح في المقام هو: هل يمكن الاستناد إلى هذه الأخبار في هذا الحكم الخطير في ترك استتابة الفطري وقتله على الفور؟

(1)(*) الجملة المشتملة على اللقب هي التي يكون فيها موضوع الحكم اسمًا جامدًا غير موصوف بوصف، كما لو قال المولى: «أكرم رجلاً» أو يكون الموضوع وصفًا لا يعتمد على موصوفٍ مذكور، كما لو قال: «أكرم عالمًا»، وقد وقع البحث بين الأصوليين في أنّ هذه الجملة دالة على المفهوم أم لا؟ ومعنى المفهوم أن طبيعي الإكرام مختص بالرجل في المثال الأول، فلا يجب إكرام المرأة مطلقًا، وأنه مختص بالعالم في المثال الثاني فلا يجب إكرام الجاهل، والمعروف بين الأصوليين أنّه لا حجية لمفهوم اللقب.

إنّ ملاحظتنا المتقدمة حول إشكالية الاعتماد في قضايا الدماء على الخبر الواحد ترد هنا.

وهناك ملاحظة ثانية ترد في المقام، وهي: أنّ المطلقات الثلاث المتقدمة ـ أقصد معتبرة عباد بن صهيب، ومرسلة الحسين بن محبوب، ومعتبرة السكوني ـ كلها جاءت في سياق إعطاء القاعدة الكليّة. وما كان كذلك، وإنْ كان قابلًا للتخصيص أو التقييد، إلّا أنّ التقييد في المقام تواجهه مشكلة، وهي أنّ لازمه حمل المطلق على الفرد النادر، أو قلْ يلزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن عقلائيًّا فلا يصدر من الحكيم، والوجه في لزوم تخصيص الأكثر أنه لو أخرجنا من تلك المطلقات المرتد الفطري وحكمنا بعدم استتابته، عملًا بما دلّ على التقييد، فما الذي يبقى تحت تلك المطلقات؟ لن يبقى سوى المرتد الملي، وهو فرد نادر أو قليل الوجود في زمن الإمام الصادق عليه السلام الذي رويت عنه تلك الروايات؛ بل إنّ المرتد الملي قد يكون نادر الوجود في عامة الأزمنة؛ لأنّ غير المسلم إذا دخل الإسلام، فإنّه في الغالب يدخله عن قناعة ودراسة تامة، ما يقلِّل من فرصة ارتداده وعودته إلى الكفر، كما هو المشاهد بالعيان. إنّ هذا الأمر سيخلق مشكلة تعارض بين الروايات ويُصَعِّب من إمكانية الجمع العرفي بينها.

هذا لو لاحظنا النسبة بين الروايات المفصِّلة، وبين المطلقات الدالة على قبول توبة المرتد مطلقًا.

أما لو أخذنا النسبة بين الروايات المفصِّلة وبين المجموعة الثانية من المطلقات، وهي ما دل على عدم قبول توبة المرتد مطلقًا، كما في صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عن المرتد؟ فقال: **من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد** (ص) **بعد إسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله..**»[1]، فهذه المجموعة مطلقة كما لا يخفى، فنقيدها بالروايات المفصلة، لتكون النتيجة هي عدم قبول توبة المرتد إلّا الملي، ولن نبتلي هنا بإشكالية الحمل على الفرد النادر.

لكنّ الإشكال يبقى قائمًا؛ لأنّ النتيجة المذكورة المستفادة من هذا التقييد، لا تصلح لحمل روايات المجموعة الأولى المطلقة (وهي الدالة على قبول توبة المرتد مطلقًا) على خصوص المرتد الملي، للإشكال عينه وهو لزوم الحمل على النادر.

---

(1) **وسائل الشيعة** ج28 ص324، الباب 1 من أبواب حدّ المرتد الحديث2.

وتوضيحًا لهذا الكلام نقول: إننا لو أخذنا بعين الاعتبار من الروايات المفصِّلة صحيحة علي بن جعفر، فإنّ اعتبارها شاهدَ جمعٍ بين المجموعتين المطلقتين المتعارضتين ـ وهما: ما دل على قبول توبة مطلق المرتد، وما دل على عدم قبولها مطلقًا ـ ممكن نظريًّا، ولكنه يقتضي حمل المجموعة الأولى المثبتة للاستتابة على الفرد النادر أو ما هو قريب منه. وأمّا إذا أخذنا بعين الاعتبار مكاتبة الحسين بن سعيد، فإنّها غير صالحة لتقيد المجموعة الثانية المطلقة وهي النافية للاستتابة، لأنه لا منافاة بينهما، لكونهما نافيتين فلا تنافي بينهما.

وخلاصة الإشكال على معتبرة عباد ومرسلة الحسن بن محبوب، هو معارضتهما بما دلّ على نفي التوبة مطلقًا.

إلّا أن يقال: إنّ ما دلّ على نفي التوبة مطلقًا، أعني صحيحتي محمد بن مسلم المذكورتين، قد سلف منا الإشكال فيهما، فلا تصلحان للمعارضة؛ لأنّ إحداهما واردة في الجحود والثانية دلّت على نفي التوبة وليس نفي الاستتابة، وهو ما لم يمكن فهمه وتوجيهه توجيهًا صحيحًا ومقبولًا، كما تقدم.

إلّا أنّ سقوط المجموعة الثانية (ما دلّ على عدم قبول توبة المرتد مطلقًا) عن المعارضة مع التسليم به، لا يرفع الإشكالية عن المجموعة الأولى الدالة على قبول الاستتابة مطلقًا؛ لمعارضتها بالروايات المفصلة التي تفرض حمل المجموعة الأولى ـ الدالة على قبول الاستتابة مطلقًا على خصوص الملي، وهو ما يوقعنا بمشكلة الحمل على الفرد النادر أو ما هو قريب منه.

وبهذا نعرف أنّ الروايات المفصِّلة لا تخلو أيضًا من الإشكال، وإن كانت دلالتها على التفصيل قويّة. الأمر الذي يدفعنا إلى ترجيح قول ابن الجنيد في المقام. فإنّ ما دل على التفصيل وإن كان موجوداً، لكن لا يمكن الأخذ به، لما ذكرناه من معارضته بما دل على قبول الاستتابة مطلقًا مما يصعب حمله على الملي.

إنْ قلت: إنّ ما تقدم من إشكال لا يقود إلى التشكيك في حكم القتل من أصله، فإن المجموعات الثلاث المتقدمة، أعني المجموعتين المطلقتين والمجموعة المفصِّلة، متفقة على أنّ حكم المرتد هو القتل، مع الاختلاف بينها في أنّ القتل هل هو بعد الاستتابة أو قبلها مطلقًا أو بالتفصيل؟

قلتُ: هذا صحيح، إلّا أنّ هذا التعارض يوجب الخدشة والتشويش ويؤثر على

حصول الوثوق بتلك الروايات، إلّا بلحاظ القدر المتيقن وهو قتل المرتد، وحيث إنّها ليست بصدد بيان مفهوم المرتد، وإنّما بصدد بيان قبول التوبة أو عدم قبولها، مطلقًا أو مع التفصيل المذكور، فستكون نتيجتها هي عدم الوثوق في الحكم بالقتل إلّا في دائرة خصوص المرتد الخارج على المجتمع الإسلامي، أو بالإضافة إلى المرّتد الذي يحوّل ردّته إلى حركة دعائية ترمي إلى تشكيك المسلمين بدينهم وفتنتهم عنه، فتأمل.

9ـ رواية التهديد بقتل الشهود

الحديث التاسع: رواية عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**أُتي أمير المؤمنين عليه السلام برجل من بني ثعلبة (في التهذيب تغلبة)**[1] **قد تنصّر بعد إسلامه فشهدوا عليه، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ما يقول هؤلاء الشهود؟ فقال: صدقوا، وأنا أرجع إلى الإسلام ، فقال: أما أنّك لو كَذَّبتَ الشهودَ لضربتُ عنقك، وقد قبلت منك، فلا تعدْ، فإنّك إنْ رجعتَ لم أقبلْ منك رجوعًا بعده**»[2].

ويلاحظ على الاستدلال بهذا الحديث:

أولًا: ضعف السند[3].

ثانيًا: اشتمال الرواية على ما لا يمكن الالتزام به أو يصعب توجيهه، وهو أمران:

الأول: الحكم بضرب عنقه فيما لو كذّب الشهود ، فإنّ تكذيب الشهود لا يستوجب القتل ولا غيره من أنواع العقوبة ، ولعلّه إلى هذا أشار السيد الخوئي رحمه الله بقوله: ـ بعد أن ضعّف الرواية سندًا ـ: «على أنّ متنها مخالف للمقطوع به، كما هو ظاهر»[4].

وتوجيه التهديد بالقتل، بأنّ تكذيب الشهود يكشف عن عدم ثبوت توبته[5]، لا تساعد عليه الرواية، فإنّها ظاهرة في أنّ التكذيب هو تكذيب لما اتهمه به الشهود من الردّة، ومعه فلا حاجة للتوبة؛ فهو بتكذيبه للشهود، إنّما ينفي الحاجة إلى التوبة،

(1) **تهذيب الأحكام** ج10 ص138.

(2) **وسائل الشيعة** ج28 ص328، الباب 3 من أبواب حدّ المرتد، الحديث4.

(3) اعترف بذلك العلامة المجلسي في **ملاذ الأخيار** ج16 ص273، ويقول السيد الخوئي في **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص333: «فهي ضعيفة السند، فإنّ في سندها محمد بن سالم، وهو مشترك بين الثقة وغير الثقة، وعمرو بن شمر وهو ضعيف».

(4) **ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار** ج16 ص274.

(5) **ملاذ الأخيار** ج 16 ص274.

لا أنّه يُقِرُّ بالردّة، ولعلّه إلى هذا أشار المجلسي بقوله تعليقًا على التوجيه المذكور: «وفيه إشكال»[1].

الثاني: إنّ قوله عليه السلام: «**فلا تَعُدْ وإنّك إن رجعت لم أقبلْ منك رجوعًا بعده**» غير مفهوم، فإنّ قبول توبة المرتد الملي ثانية ـ وثالثة على قول ـ هي موضع إجماع لدى فقهاء الإمامية، قال الشهيد الأول: «لو تكررت منه الردّة والاستتابة قتل في الرابعة أو الثالثة»[2].

قال المجلسي :«ويمكن تأويله بأنّ عدم قبول الرجوع لا يدلُّ على القتل، فلعلّه عليه السلام كان يعزّره لو فعل ذلك»[3].

ويمكن التأمل فيما أفاده، باعتبار أنّ تهديده أولًا بالقتل فيما لو كذب الشهود، ثم تهديده بأنّه لو ارتد ثانية فإنّه لن يقبل منه، هو قرينة على أنّ رجوعه الثاني لن يشفع له بإسقاط عقوبة القتل عنه، لا سواها من أنواع العقوبة.

والمجلسي معترف بأنّ توجيهه المتقدم مخالف للظاهر، ولذا عبّر عنه بالتأويل.

ثم إنّ هناك جوابًا آخر أورده المجلسي على كلا الملاحظتين (وهما الحكم بضرب عنقه لو كذّب الشهود، وعدم قبول الرجوع بعده) وهو «أنّ الظاهر في المقامين أنّه عليه السلام إنّما قالهما للتهديد توريةً»[4].

أقول: إنّ هذا الاحتمال خلافُ الظاهر، لأنّه إذا كان الإمام علي عليه السلام قد هدد الرجل على سبيل التورية بالقتل على تكذيب الشهود، وعلى الردّة ثانية مع أنّه لا يستحقه، فلماذا لم يبيّن ذلك الإمام الصادق عليه السلام الناقل لهذه القضية حتى لا يتوهم متوهم أنّ ذلك هو الحكم الشرعي؟ بل لماذا لم يبين ذلك أمير المؤمنين عليه السلام نفسه ولو بعد خروج المرتد عن مجلسه؟!

10 ـ روايات السبّ

وممّا قد يستدل به لقتل المرتد: روايات قتل ساب النبي(ص)؛ فإنّ سبّه(ص) يمثّل ارتدادًا عن الإسلام، فيستحق القتل. ومن هذه الروايات: صحيحة هشام بن سالم، عن

---

(1) **ملاذ الأخيار** ج 16 ص274.
(2) **الدروس الشرعية** ج2 ص53.
(3) **ملاذ الأخيار** ج16 ص274.
(4) **ملاذ الأخيار**،ج16 ص274.

أبي عبد الله عليه السلام: أنّه سئل عمّن شتم النبي (ص)، فقال: «**يقتله الأدنى فالأدنى قبل أن يرفعه إلى الإمام** عليه السلام»[1]، وثمة روايات أخرى واردة في ذلك[2].

ويلاحظ على الاستدلال بهذه الروايات: إنّ قتل السّاب لرسول الله(ص) لا علاقة له بالارتداد؛ ولا يُستفاد من الحكم بقتل الساب قتل المرتد، لأنّ الارتداد المبحوث عنه هو عبارة عن إنكار أصل من أصول الدين التي يستوجب إنكارها الكفر، كما سلف في الفصل الثاني، فهو يرتبط بالقناعة الفكرية، بينما السّب هو عمل عدائي غوغائي، وهتك لحرمة مقدس وهو النبي(ص)، واعتداء على الذين يلتزمون هذا المقدس. دون مبرر لذلك في منطق العقل والعقلاء؛ لأنّ عدم اقتناع الشخص المرتد بالرسول(ص) ـ مثلًا ـ لا يبرر له شتمه وسبه وقذفه..

إلّا أنّ ظاهر بعض الفقهاء أنّ سَّاب النبي(ص) إنّما يُقتل لأنّه مرتد، قال العلامة الحلي: «من سبّ الإمام وجب قتله عندنا خاصة، وكذا ساب النبي(ص)، لأنّه كافر بذلك مرتد فيجب قتله، وقال الجمهور: يستتاب ويعزر»[3].

ويلاحظ عليه، بالإضافة إلى ما قلناه من أنّ للسّب خصوصيةً لا يمكن إلغاؤها وإلحاق المرتد به، بأنّ ظاهر الروايات الواردة في قتل الساب لا يساعد على أنّ قتله إنّما هو بسبب ارتداده، وذلك لعدة قرائن:

القرينة الأولى: إنّه لو كان السّاب لرسول الله(ص) إنّما يُقتل بسبب ردّته، لما أبيح دمه لكل من سمعه يَسُّبُ الرسول(ص)؛ لأنّ إقامة حدّ الردّة هي بيد الحاكم الشرعي، ولا يوكل ذلك إلى عامة الناس، كما هو الحال عينه في سائر الحدود التي يخضع تنفيذها إلى السلطة القضائية الشرعية.

القرينة الثانية: إنّ عقوبة السّاب بالقتل فورًا ـ كما نصّت الروايات ـ ليست بسبب ردته؛ لأنّ الردّة قد لا توجب القتل فورًا وإهدار الدم، بل لا بدّ من استتابته مطلقًا، أو التفصيل ـ طبقًا لما عليه مشهور الفقهاء ـ بين الفطري والملي، مع أنّ الروايات الواردة في قتل الساب لم تشر إلى استتابته، كما أنّها لم تفصل بينهما، بل مورد بعضها هو الكافر الأصلي، كما سوف نشير.

القرينة الثالثة: إنّ ظاهر الروايات الواردة في قتل السّاب لرسول الله(ص) أنّه لا فرق

(1) **الكافي** ج7 ص259، و**تهذيب الأحكام** ج10 ص142، و**وسائل الشيعة** ج28 ص337، الباب 7 من أبواب حدّ المرتد الحديث1.

(2) انظر **وسائل الشيعة** المصدر السابق.

(3) **منتهى المطلب** ج2 ص991 ط. حجرية.

في ذلك بين المسلم والكافر، مع أنّه لو كان قتله بسبب ردته للزم تقييده بالمسلم كما هو واضح، قال في الجواهر: «ولا فرق في الساب بين المسلم والكافر، لعموم النص»[1]، بل إنّ مورد بعض الروايات الآمرة بقتل الساب هو الكافر الأصلي، من قبيل ما روي عن علي عليه السلام: «**من أنّ يهودية كانت تشتم النبي (ص) وتقع فيه، فخنقها رجل حتى ماتت، فأبطل رسول الله دمها**»[2].

القرينة الرابعة: إنّ الروايات قد ألحقت سبَّ الإمام عليه السلام بسبّ النبي(ص) في الحكم، وقد أفتى بذلك فقهاء الإمامية، وادُّعي عليه الإجماع بقسميه[3]. ومن تلك الروايات: صحيحة هشام بن سالم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل سبّابة لعلي عليه السلام؟ قال: فقال لي: «**حلال الدم والله، لولا أن تعمّ به بريئًا..**»[4]، ومن الواضح أنّ قتل سابّ الإمام عليه السلام لو كان بسبب ردته لأمكن الاعتراض عليه من جهتين:

أولًا: إنّ سبّ الإمام عليه السلام لا يوجب الارتداد، إلّا أنْ يعبّر ذلك عن إنكار ضروري من ضروريات الدين، باعتبار أنّ مودة أهل البيت عليهم السلام هو من ضروريات الإسلام والتي نطق بها الذكر الحكيم في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾[5]، لكنك عرفت سابقًا أنّ إنكار الضروري ليس موجبًا للكفر بعنوانه، وإنّما يوجب ذلك إذا رجع إلى تكذيب النبي(ص)، وكان السّاب ملتفتًا للملازمة. فاللازم على ذلك التفصيل بين الملتفت إلى أنّ سبّه للإمام يستلزم تكذيب النبي(ص) وبين غير الملتفت، مع أنّ الروايات الحاكمة بقتل السّاب لم تفصل بينهما!

ثانيًا: إنّ قتل سابّ الإمام عليه السلام لو كان بسبب ردته، لأمكن القول: إنّ مَنْ يكفِّر الإمام عليه السلام أولى بالارتداد والقتل من الساب، مع أنّ من المعلوم أنّ الخوارج قد حكموا بكفر أمير المؤمنين عليه السلام ودَعَوْهُ إلى التوبة، لكنه مع ذلك لم يحكم بكفرهم وارتدادهم ولا منعهم حقهم من بيت المال ولا أسقط سائر حقوقهم، إلّا عندما مارسوا العدوان والإخلال بالنظام العام[6].

---

(1) **جواهر الكلام** ج41 ص439.
(2) انظر **سنن النسائي** ج7 ص108.
(3) **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص26.
(4) **وسائل الشيعة** ج28 ص215 الباب 27 من أبواب حد القذف الحديث1.
(5) سورة الشورى، الآية: 3.
(6) انظر حول ذلك: **كتاب العقل التكفيري ـ** قراءة في المنهج الإقصائي.

من خلال ما تقدم، اتضح أنّ قتل السّاب للنبي (ص) أو لأحد الأئمة من أهل البيت عليهم السلام ليس بسبب ردته عن الإسلام، وإنّما هو عنوان مستقل برأسه، وكأنّ الفقهاء متوجهون لذلك، ولذا لم يدرجوا حكم قتل الساب تحت عنوان الارتداد، وإنّما بحثوا ذلك في ذيل الحديث عن حد القذف.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ ما تقدم من عدم رجوع السبّ إلى الردّة، لا يعني التسليم بأنّ حكم الساب هو القتل؛ لأنّ هذا لا بدّ أن يبحث في محله، لأنّ هناك جملة من الأسئلة تواجه هذا الحكم، من قبيل: أنّ الحكم بقتل الساب ـ أكان بسبب ردته أم لاعتبار آخر ـ، كيف يُوكَلُ إلى عامة الناس، ويباح دمه لكل من سمعه؟! مع ما قد يترتب على ذلك من مفاسد، لجهة اجتراء البعض على سفك دم خصومه ومن ثمّ الادعاء بأنّهم سبوا النبي(ص) أو الإمام عليه السلام؟! وهل يُعقل إيكال هذه الأمور إلى العامة من الناس، مع أنّها من القضايا النظامية التي قد يؤدي ترك أمرها إلى العامة إلى الهرج والمرج؟!

ومن الأسئلة التي لا بدّ من التوقف عندها هنا: أنّه كيف يكون سبّ الإمام عليه السلام موجبًا للقتل مع أنّ بعض الخوارج قد سبّوا الإمام علي عليه السلام وقاتلوه وكفّروه، ومع ذلك لم يحكم بإهدار دمهم؟! على أنّه قد ورد في بعض الروايات أنّ أبا الصباح الكناني استأذن الإمام الصادق عليه السلام في قتل شخص لوقوعه في علي عليه السلام، فقال عليه السلام: «**يا أبا الصباح هذا القتل! وقد نهى رسول الله**(ص) **عن القتل، يا أبا الصباح إنّ الإسلام قيد القتل، ولكن دعه فستكفى بغيرك**»(1).

11 ـ روايات الإحراق

ومن الأحاديث التي استدل بها، أو قد يُستدل بها لإثبات شرعية قتل المرتد: روايات إحراق الإمام علي عليه السلام لبعض الأشخاص، وهي على طوائف:

أولًا: ما ورد في إحراق ابن سبأ

الطائفة الأولى: ما ورد في إحراق عبد الله بن سبأ، وهي عدة روايات:

1 ـ ما رواه الكشي في رجاله عن محمد بن قولويه، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عثمان العبدي، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان، عن أبيه، عن

(1) **وسائل الشيعة** ج29 ص230 الباب22 من أبواب ديات النفس الحديث1.

أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ عبد الله بن سبأ كان يدّعي النبوّة، وكان يزعم أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الله تعالى الله عن ذلك! فبلغ ذلك أمير المؤمنين عليه السلام فدعاه فسأله، فأقرَّ وقال: نعم، أنت هو، وقد كان أُلقي في روعي أنّك أنت الله وأنا نبي، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ويلك قد سخر منك الشيطان! فارجع عن هذا ثكلتك أمك وتُبْ، فأبى، فحبسه واستتابه ثلاثة أيام، فلم يتب، فأخرجه، فأحرقه بالنار..»[1].

2ـ وروى الكشي أيضًا عن محمد بن قولويه، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد ومحمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ـ وهو يحدث أصحابه بحديث عبد الله بن سبأ وما ادعى من الربوبية لأمير المؤمنين عليه السلام ـ فقال: «إنّه لما ادّعى ذلك فيه، استتابه، فأبى أن يتوب، فأحرقه بالنار»[2].

ونقل الكشي عن «بعض أهل العلم أنّ عبد الله بن سبأ كان يهوديًّا فأسلم»[3].

أقول: إنّ الرواية الأولى ليست نقيّة السند، لجهالة محمد بن عثمان العبدي. أجل، ذكر بعض العلماء[4] أنّ الصواب محمد بن عيسى العبيدي كما يظهر من الكشي في هذا الموضع وغيره»، وعليه يكون الحديث صحيح السند. وأمّا الرواية الثانية ليس فيه من يستشكل أو يتوقف فيه إلّا محمد بن قولويه، وهو وارد في سند الأولى أيضًا، وهو والد جعفر بن محمد بن قولويه صاحب كامل الزيارة، وقد عبّر عنه النجاشي بأنه من «خيار أصحاب سعد»، كما أنّ ابنه جعفر وهو الثقة الجليل روى عنه في كامل الزيارة، وقد تعهد أنّ يروي فيه عن الثقات. وإذا شُكِّك في شمول هذا التوثيق لكل الرواة الواقعين في سلسلة السند، كما هو الراجح، فالظاهر أنّه لا يُشكّ في شموله للرواة المباشرين ومنهم والده.

إلّا أنّ لنا بعض الوقفات والتأملات في مضمون هاتين الروايتين.

الوقفة الأولى: إنّ الروايتين تتحدثان عن إحراق عبد الله بن سبأ، وهذا الرجل قد وقع البحث في أصل وجوده وأنّه شخصيّة حقيقية أو وهمية. ويُلاحظ أنّ في ذلك عدة آراء:

---

(1) **وسائل الشيعة** ج29 ص230 الباب22 من أبواب ديات النفس، الحديث 4.
(2) المصدر نفسه، من الباب نفسه، الحديث 5.
(3) المصدر نفسه، من الباب نفسه، الحديث 6.
(4) **نقد الرجال** ج3 ص109 راجع الحاشية.

1ـ أنّه شخصية حقيقية، ولها دور بارع ومؤثر جدًّا في أحداث صدر الإسلام، من مقتل عثمان بن عفان، إلى أحداث معركة الجمل، وما نتج عنها إلى غير ذلك.

2ـ أنّه شخصية وهمية مختلقة ابتكرها سيف بن عمر التميمي (ت: 200هـ).

3ـ وثمة رأي ثالث، وربما كان الأقرب إلى الصواب، وتساعد عليه بعض الشواهد، وخلاصته أنّ الرجل شخصية حقيقية وليس وهميّة، ولكنّه كان شخصيّة عادية ولم يلعب هذا الدور الخطير الذي نسب إليه.

تقييم الرأي الأول

أما الرأي الأول الذي جَعَلَ من الرجل شخصيّة حقيقية في أصل وجودها، وفي دورها وتأثيرها، وهو الرأي المعروف عند جملة من المؤرخين، وغدا هذا الأمر مدخلاً للطعن في التشيّع ورميه بالسبئية. فإنّ أهم ما يمكن تسجيله عليه من ملاحظات، هي:

أولًا: إنّ مصدر كل الروايات التاريخيّة التي تتحدث عن دور عبد الله بن سبأ في مقتل عثمان أو معركة الجمل أو غيرها، هو المؤرخ محمد بن جرير الطبري في كتابه تاريخ الأمم والملوك، وهو بدوره ينقل ذلك بإسناده إلى سيف بن عمر التميمي. وسيف هذا ضعيف جدًّا، وقد اتفق علماء الرجال على تضعيفه، قال يحيى بن معين: ضعيف الحديث، وقال أبو داود: ليس بشيء، وقال ابن حبان: اتهم بالزندقة، وقال: يروي الموضوعات، إلى آخر كلمات علماء الجرح والتعديل في تضعيفه.. ولا يقتصر الأمر على ضعف سيف نفسه، بإجماع أهل الجرح والتعديل، بل إن الرواة الذين ينقلون عنه قد ضُعِّفوا أيضًا، ومن هؤلاء شعيب بن إبراهيم الكوفي، وهكذا فإنّ الأشخاص الذين ينقل عنهم سيف أيضًا هم من الضعفاء والمجهولين(1).

وقد أجاد السيد مرتضى العسكري ﵀ في دراسة هذه الشخصية دراسة موضوعية مسهبة، أثبت فيها ليس كذب سيف واختلاقه للأحاديث فحسب، بل دوره في تشويه معالم التاريخ الإسلامي وخصائصه(2).

---

(1) انظر حول كلمات علماء الجرح والتعديل في سيف: **نحو إنقاذ التاريخ الإسلامي** لحسن بن فرحان المالكي، ص46 وما بعدها، وراجع حول اتهام سيف بالكذب والزندقة: **ميزان الاعتدال** للذهبي ج2 ص255.

(2) راجع **عبد الله بن سبأ** للعسكري ج1 ص18.

ثانيًا: لا نجد في المصادر التاريخية الأخرى للذين عاصروا سيف بن عمر أو سبقوه، أي حديث عن دور لعبد الله بن سبأ، بل لا نجد له في معظمها ـ إن لم نقل في كلها ـ ذكرًا[1].

ثالثًا: أنّى لشخص كابن سبأ، وهو رجل مجهول مغمور من أهل اليمن، لا يُعرف نسبه، ويقال: إنّه يهودي الأصل، وهو حديث عهد بالإسلام أن يعبث بالواقع الإسلامي كله ويتلاعب بكبار المسلمين بمن فيهم صحابة النبي(ص)، ويؤلِّب عامة المسلمين على عثمان، ما أدّى إلى مصرعه؟ ثم بعد ذلك يكون له الدور الأساس في اشتعال الحرب بين علي عليه السلام وخصومه في معركة الجمل؟! إنّ هذا مستبعد جدًّا وينافي منطق الأمور؛ لأنّه يصوّر كبار صحابة النبي(ص) بغاية السخافة أو السفاهة والسذاجة، بحيث يتمكن رجل كهذا من اللعب بهم وإيقاد نار الفتنة بينهم!

رابعًا: إذا كان الرجل قد أسلم في زمن أمير المؤمنين عليه السلام، فكيف يكون هو سبب الثورة على عثمان!![2].

إنّ هذا كله يؤشر على أنّ الدور الذي أعطي لهذه الشخصية هو من نسج الخيال، وأنّه رُسم لها عن وعي وتصميم بهدف تبرئة عدد من الصحابة من مسؤولياتهم في تلك الأحداث، ومن مخالفتهم لتعاليم الكتاب الكريم ووصايا النبي(ص)، وإلقاء اللائمة في ذلك على رجل يهودي، في استخدام مفضوح لنظرية المؤامرة، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإنّ من المرجح أن يكون الهدف الآخر وراء تضخيم هذه الشخصية، هو الطعن في أصالة التشيع، وانتمائه لأهل البيت عليهم السلام ورميه بأنه كان صنيعة الآيادي اليهودية. وهي التهمة القديمة الجديدة، والتي لا تزال الألسنة تلوكها إلى يومنا هذا في التشويش على التشيع. ويقول النوبختي وكذا الكشي تعليقًا على يهودية ابن سبأ: «فمن هنا قال من خالف الشيعة: إنّ أصل التشيع والرفض مأخوذ من اليهود!»[3].

ويبلغ الاستغلال والتوظيف المذهبي لهذه القضيّة مداه، عندما يتم إلصاق جملة من المفاهيم الإسلامية الأصيلة بابن سبأ، كما في مسألة الوصية لعلي بالخلافة. وهذا

---

(1) أنظر: **كشف الحقائق** للشيخ علي آل محسن ص88.

(2) انظر: **قاموس الرجال** ج6 ص374.

(3) **قاموس الرجال**: ج6 ص367 وص370.

الأمر (إلصاق قضية الوصية لعلي عليه السلام بابن سبأ) لا نجده إلّا عند سيف المتهم بالكذب. ففي سائر الروايات التي تتحدث عن عبد الله بن سبأ، يشار إلى أنّه ادعى ربوبية علي عليه السلام وأنّه هو رسوله، وحيث إنّ فكرته حول ربوبية علي عليه السلام لا تفيد في الصراع المذهبي كثيرًا؛ لأنّ الشيعة ينكرون ذلك ويكفِّرون قائله، لذا ذهب العقل التخريبي لسيف إلى قضية أخرى، وهي قضيّة الوصيّة ذات الأصل الإسلامي، وألصقها بابن سبأ، للإيحاء بأنّها من مخترعاته وأنّها ليست أصلية!

تقييم الرأي الثاني

أما الرأي الآخر، الذي ذهب إلى أنّ الرجل شخصية وهميّة، فقد أصرّ عليه السيد مرتضى العسكري، وربما كان طه حسين[1] من أوائل من نبّه على أسطورية هذه الشخصية ووهميتها. وقد تبنى رأيه عالم الاجتماع العراقي علي الوردي[2]، اسْتُشْهِدَ لهذا الرأي بالقرائن التالية:

1- الاختلاف في اسم الشخص، وأنّه ابن السوداء أو غيرها. والاختلاف في وقت ظهوره، وأنّه ظهر في وقت عثمان أو في أيام علي عليه السلام أو بعد موته.

2- إنّ المؤرخين الذين يُعتَّدُ بهم، لم يشيروا إلى قصَّة عبد الله بن سبأ، ودوره المزعوم.

3- إنّ الأعمال التي أُسندت إلى الرجل، تحتاج إلى معجزات خارقة ليتسنى للمرء القيام بها، وتستلزم أن يكون المسلمون الذين وقعوا في شباكه في غاية البلاهة.

4- عدم وجود تفسير مقنع لسكوت عثمان وعماله عنه، مع أنّهم تعرّضوا (أعني عمال عثمان) بالضرب والإهانة لغيره من المعارضين كمحمد بن أبي حذيفة، ومحمد بن أبي بكر وعمار، فإذا كان ابن سبأ يؤلب الناس على عثمان فكيف سكتوا عنه؟!

5- عدم وجود عين ولا أثر لابن سبأ وجماعته في واقعتي صفين والنهروان.

6- إنّ المصدر الوحيد لقصة ابن سبأ هو سيف بن عمر، وهو رجل معروف بكذبه، ومقطوع أنّه وضّاع.

---

(1) انظر كتابه: **الفتنة الكبرى2**، علي وبنوه ص90 وما بعدها.

(2) انظر كتابه: **وعاظ السلاطين** ص98.

7 ـ إنّ قصة الإحراق وتعيين السنة التي تعرض فيها ابن سبأ للإحراق، لم ترد في كتب التاريخ الصحيح، ولا يوجد لها في المصادر عين ولا أثر[1].

مناقشة القرائن المتقدمة

إلّا أنّ هذه القرائن باعتقادي لا تنفي وجود ابن سبأ من الأساس، ولا تثبت أنّه شخصية مخترعة وموهومة، وتوضيح ذلك:

أ ـ أما الاختلاف في اسمه، فكما ينسجم مع كونه شخصية مخترعة، فإنّه ينسجم أيضًا مع كونه شخصية هامشية، وتمّ استغلال اسمه في حياكة دور فتنوي كبير له. وما أكثر الأشخاص ـ سواء من الصحابة أو غيرهم ـ الذين وقع الاختلاف في أسمائهم وأسماء آبائهم وأمهاتهم، فلا يكون ذلك مبررًا لنفي وجودهم.

ب ـ وأما أنّ المؤرخين لم يشيروا إلى قصّة عبد الله بن سبأ فهو صحيح، لكنه لا ينفي أصل وجوده، بل غاية ما في الأمر أنّ ذلك يؤشر إلى أنّ دوره المزعوم مبالغ فيه.

ج ـ وأما القرينة الثالثة فهي صحيحة، وكذا القرينة الرابعة والخامسة، لكنّها أيضًا لا تنفي أصل وجود عبد الله بن سبأ، كما ذكرنا للتو.

د ـ وأما القرينة السادسة، فهي غير دقيقة، كما سنلاحظ.

هـ ـ وأما القرينة السابعة، فإنّ قصّة الإحراق وإن كانت موضع تأمل وإشكال، لكنّها لا تنفي وجوده ولا تثبت أنّه شخصية موهومة.

و**خلاصة القول**: إنّه ليس من المستبعد أن ينسج العقل التخريبي لسيف بن عمر وأمثاله شخصيات وهمية، كما لعله فعل في شخصيات أخرى أنهاها العلامة العسكري إلى مئة وخمسين شخصيّة مختلقة. إلّا أنّه ليس من المستبعد أيضًا أن يختار شخصية حقيقية مغمورة وطارئة على المجتمع الإسلامي، ومثيرة للالتباس كشخصية عبد الله بن سبأ، ويرشحها للعب الدور المذكور، بل إنّ اختيار شخصية حقيقية أدعى لانتشار أكاذيبه، وأبعد عن افتضاحه واكتشاف أمره فيما لو اختار اختراع الشخصية من الأصل.

---

(1) راجع حول ذلك: **عبد الله بن سبأ** للسيد العسكري، **علي وبنوه** لطه حسين، **هويه التشيع** للوائلي، ص136، **نشأة التشيع** للسيد طالب الخرسان، ص55.

لا أستطيع أن أجزم بأنّ هذه الشخصية (ابن سبأ) حقيقية ، ولكنّ ما ذُكر من شواهد لا يكفي لإثبات وهميّة هذه الشخصية، كما أصرّ عليه العلامة المحقق الكبير السيد مرتضى العسكري الذي كان من أشد المتحمسين لهذه النظرية، وألّفَ كتابه القيم «عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى» لإثباتها، وقد احتلّ هذا الكتاب أهميّة خاصة في الأوساط العلمية، لفرادته في بابه واعتماده المنهج العلمي الرصين.

شواهد وجود عبد الله بن سبأ

ثم إنّ القرائن المذكورة إنّما تثبت المبالغة في هذا الدور الذي أعطي لهذه الشخصية، ولا تنفي وجودها رأسًا، لوجود قرائن مختلفة تؤكد على أن هذه الشخصية حقيقية وليست مكذوبة، وإليك أهم هذه القرائن:

1ـ وجود روايات عديدة وبعضها صحيح السند، رواها الكشي، تؤكد وجود الرجل، وهي خمس روايات[1].

وقد ناقش السيد العسكري روايات الكشي هذه بكثرة وقوع الأخطاء والتحريفات في كتابه..[2].

ولكن مناقشاته هذه لا تُسقط تلك الروايات عن القرينيّة وصلاحية الاستشهاد بها، بحيث إذا انضمت إليها شواهد أخرى فقد يحصل الوثوق بوجود ابن سبأ.

2ـ ورد في كتاب الاعتقادات للشيخ الصدوق أنّ زرارة سأل الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ رجلًا من ولد عبد الله بن سبأ يقول بالتفويض، قال عليه السلام: **وما التفويض؟** قلت: يقول: إنّ الله عز وجل خلق محمد(ص) وعليًّا عليه السلام، ثمّ فوّض الأمر إليهما، فخلقا ورزقا وأحييا وأماتا، فقال: كذب عدو الله، إذا رجعت إليه فاقرأ عليه الآية التي في سورة الرعد ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾[3]»[4].

3ـ وردت في كتب الحديث رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام حثّ فيها على رفع اليدين إلى السماء أثناء الدعاء، فقام له عبد الله بن سبأ وسأله عن الحكمة في رفع اليدين أثناء

(1) راجع **قاموس الرجال**: ج6 ص366 و367.
(2) **عبد الله بن سبأ** ج2 ص181.
(3) سورة الرعد، الآية: 16.
(4) **الاعتقادات** ص100.

الدعاء، قائلًا: يا أمير المؤمنين عليه السلام أليس الله في كل مكان؟! قال: بلى، قال: فلِمَ يرفع العبد يديه إلى السماء؟ قال: أما تقرأ: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾[1][2].

4 ـ في مقتل أمير المؤمنين عليه السلام لابن أبي الدنيا (208ـ281)، يروي بإسناده عن زحر ابن قيس، قال بعثني الحسن بن علي عليه السلام إلى المدائن وبها حسين بن علي، فلما انتهيت إليه قال: «**إي زحر، ما لي أرى وجهك متغيرًا؟** قلت: تركت أمير المؤمنين في آخر يوم من الدنيا وأول يوم من الآخرة، وهذا كتاب الحسن إليك.. فقمت فقرأت على الناس الكتاب ، فقال له رجل ـ يقال له ابن السوداء من همدان يقال له عبد الله بن سبأ ـ: والله لو رأيتُ أمير المؤمنين عليه السلام في قبره لعلمت أنّه لن يذهب حتى يظهر..»[3].

إلى غير ذلك من القرائن التاريخية، والحديثية والرجالية التي تشهد بوجود هذه الشخصية[4].

وخلاصة القول: إنّ الرجل بمقتضى الشواهد المذكورة هو على الأرجح شخصية موجودة وحقيقية، لكن قد تمّ تضخيم دوره لأغراض سياسية ومذهبية لا تخفى على اللبيب والبصير، فالأسطورية هي للدور، لا للشخصية ذاتها.

الوقفة الثانية: إنّ قصة إحراق الإمام علي عليه السلام لعبد الله بن سبأ أو قتله له غير ثابتة، وثمة قرائن عديدة تنفي حصول ذلك أو تبعث على التشكيك فيه:

1 ـ ما رواه الكشي بإسناده إلى أبي حمزة الثمالي قال: « قال علي بن الحسين عليه السلام: **لعن الله من كذب علينا، إني ذكرت عبد الله بن سبأ فقامت كل شعرة في جسدي، لقد ادعى أمرًا عظيمًا ما له لعنه الله، كان علي عليه السلام والله عبدًا لله صالحًا، أخو رسول الله**(ص)..»[5]. فإنّ ظاهر الحديث أنّه كان حيًّا إلى زمن الإمام زين العابدين عليه السلام، ولذا قال عليه السلام: «**ما له لعنه الله!**».

---

(1) سورة الذاريات، الآية: 22.

(2) **الخصال** للصدوق ص 629، و**من لا يحضره فقيه** ج1، ص 325، و**التهذيب** للشيخ الطوسي ج2 ص 322.

(3) **مجلة تراثنا**، العدد الثالث، السنة الثالثة، رجب ـ شعبان، 1408هـ، ج12 ص 121.

(4) راجع: **موسوعة الإمام علي بن أبي طالب** عليه السلام **من الكتاب والسُّنّة** للريشهري ج3 ص299.

(5) **اختيار معرفة الرجال** ج1 ص324.

وهذا، ولكنّ قد يعترض على هذا الشاهد بأنّه لا ظهور لعبارة اللعن المذكورة في كونه حيًّا إلى زمانه عليه السلام، إذ يُمكن أن يلعنه وهو ميت أيضًا، على أنّ من المحتمل أن يكون قوله عليه السلام «لعنه الله» إخبارًا وليس انشاءً.

2 ـ تصرح بعض المصادر أنّ الإمام عليًّا عليه السلام قد نفاه ولم يقتله، يقول النوبختي: «إنّ فرقةً قالت: إنّ عليًّا عليه السلام لم يُقتل ولم يمت.. وهذه الفرقة تسمى السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ، وكان ممّن أظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة وتبرأ منهم، وقال: إنّ عليًّا عليه السلام أمره بذلك، فأخذه علي عليه السلام فسأله عن قوله هذا فأقرّ به، فأمر بقتله، فصاح الناس إليه يا أمير المؤمنين أتقتل رجلًا يدعو إلى حبّكم أهل البيت عليهم السلام وإلى ولايتك والبراءة من أعدائك؟! فصيّره عليه السلام إلى المدائن ـ إلى أن قال ـ ولما بلغ عبد الله بن سبأ نعي أمير المؤمنين عليه السلام، قال للذي نعاه: كذبت ولو جئتنا بدماغه في سبعين صرّة وأقمت على قتله سبعين عدلًا لعلمنا أنّه لم يمت ولم يُقتلْ، ولا يموتُ حتى يملك الأرض»[1].

3 ـ ويؤكد الشهرستاني أيضًا فرضيّة النفي، فيقول: «السبئية: أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي (كرم الله وجهه) أنت أنت، يعني أنت الإله فنفاه إلى المدائن، زعموا أنّه كان يهوديًّا فأسلم»[2].

4 ـ وفرضيّة النفي إلى المدائن ينقلها ابن أبي الحديد عن أبي العباس الثقفي، حيث إنّه وبعد أن يذكر رواية إحراق الإمام عليه السلام جمعًا من الغلاة يقول: «إنّ جماعة من أصحاب علي، منهم عبد الله بن عباس شفعوا في عبد الله بن سبأ خاصة، وقالوا: يا أمير المؤمنين إنه قد تاب فاعف عنه، فأطلقه بعد أن اشترط عليه أن لا يقيم بالكوفة، فقال: أين أذهب؟ قال: المدائن، فنفاه إلى المدائن، فلما قُتل أمير المؤمنين عليه السلام أظهر مقالته وصارت له طائفة وفرقة يصدقونه ويتبعونه، وقال لما بلغه قتل علي عليه السلام: والله لو جئتمونا بدماغه في سبعين صرة لعلمنا أنّه لم يمت ولا يموت حتى يسوق العرب بعصاه..»[3].

إنّ هذه الشواهد وغيرها تشير إلى أنّ عبد الله بن سبأ بقي على قيد الحياة إلى ما بعد مقتل أمير المؤمنين عليه السلام، ما ينفي قصة مقتله على يديه عليه السلام.

(1) **فرق الشيعة** ص22.
(2) **الملل والنحل** ج1 ص174.
(3) **شرح نهج البلاغة** ج5 ص7.

ويلاحظ أنّ نفيه إلى المدائن وبقاءه فيها إلى أن بلغه استشهاد أمير المؤمنين عليه السلام، جاء في عدة مصادر. فمضافًا إلى ما ذكره الشهرستاني والنوبختي وابن أبي الحديد في الكلام الآنف، فقد ورد ذلك في مقتل أمير المؤمنين عليه السلام لابن أبي الدنيا المتقدم.

ثانيًا: ما ورد في إحراق جماعة من الغلاة

الطائفة الثانية: ما ورد في إحراق جماعة من الناس غير ابن سبأ، اعتقدوا بربوبيه الإمام علي عليه السلام، وإليك روايات هذه الطائفة:

الرواية الأولى: ما رواه الكشي بإسناده إلى عبد الله بن شريك عن أبيه، قال: «بينا كان علي عليه السلام عند امرأة له من عنزة وهي أم عمرو، إذ أتاه قنبر فقال: إنّ عشرة بالباب يزعمون أنّك ربهم، فقال: أدخلْهم، قال: فدخلوا عليه، فقال: ما تقولون؟ فقالوا: إنّك ربنا! وأنت الذي خلقتنا وأنت الذي ترزقنا! فقال لهم: ويلكم ربي وربكم الله، ويلكم توبوا وارجعوا، فأبوا وقالوا: لا نرجع عن مقالتنا وأنت ربنا وترزقنا وأنت خلقتنا! فقال: يا قنبر آتني بالفعلة، فخرج قنبر فأتاه بعشرة رجال مع الزُّبُل والمُرُور[1]، فأمرهم أن يحفروا لهم في الأرض، فلما حفروا خداّ (شقًا)، أمرهم بالحطب والنار فطُرِحَ فيه حتى صار نارًا تتوقد، قال لهم: ويلكم توبوا وارجعوا، فأبوا وقالوا: لا نرجع، فقذف علي عليه السلام بعضهم، ثم قذف بقيتهم في النار، ثم قال:

إنّي إذا أبصرت أمرًا منكرًا أوقدت ناري ودعوت قنبرا[2]

ونلاحظ على الاستدلال بالرواية :

أولًا: ضعف السند بشريك، فهو ممن لم تثبت وثاقته، وأمّا سائر الرواة فيمكن توثيقهم.

ثانيًا: إنّ الزوجة المدعاة لعلي عليه السلام، أعني أم عمرو العنزية غير معروفة، ولم تُذكر في عداد زوجاته[3].

هذا بالإضافة إلى الملاحظات العامة الآتية.

---

(1) **بيان: الزّبل**: جمع الزبيل: القفة أو الجرب، أو الوعاء، **والمرور**: جمع المر، وهو المسحاة. راجع **بحار الأنوار** ج25 ص299.

(2) **اختيار معرفة الرجال** ج1 ص288.

(3) نبّه على ذلك السيد مرتضى العسكري رحمه الله في كتابه **عبد الله بن سبأ** ج2 ص195.

الرواية الثانية: قال ابن شهر آشوب في المناقب: «روي: أنّ سبعين رجلًا من الزطّ أتوه ـ يعني أمير المؤمنين عليه السلام ـ بعد قتال أهل البصرة يدعونه إلهًا بلسانهم وسجدوا له، فقال لهم: لا تفعلوا، إنّما أنا مخلوق مثلكم، فأبوا عليه، فقال: لئن لم ترجعوا عما قلتم فيّ وتتوبوا لأقتلنّكم، فأبوا، فخدّ عليه السلام لهم أخاديد وأوقد نارًا، فكان قنبر يحمل الرجل على منكبه، فيقذفه في النار، ثم قال عليه السلام:

إنّي إذا أبصرت أمرًا منكرًا أوقدت ناري ودعوت قنبرًا[1]

والرواية كما هو واضح مرسلة، فلا تصلح للاستناد إليها لاستنباط الحكم الشرعي[2].

الرواية الثالثة: ما أورده أصحاب الصحاح من رواية عكرمة قال: «أُتي علي عليه السلام بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لو كنتُ أنا لم أحرقْهم لنهي رسول الله(ص): «**لا تعذِّبوا بعذاب الله**»، ولقتلتُهم لقول رسول الله(ص): «**من بدّل دينه فاقتلوه**»[3].

وهذه الرواية قد تقدّم درسها ونقدها سندًا ودلالة ومضمونًا، فلاحظ.

الملاحظات العامة:

وثمة ملاحظات عامة يمكن أن نسجّلها على كافة الروايات المتقدمة الواردة في الإحراق على اختلاف طوائفها:

الملاحظة الأولى: إنّ العمدة في روايات الإحراق، سواء ما ورد في الطائفة الأولى أو الثانية هو ما رواه الكشي، أمّا روايات غيره فهي مراسيل لا تصلح للاعتماد عليها. وروايات الكشي لا تخلو من إشكال، والوجه في ذلك: أنّ كتابه الرجالي قد وقعت فيه تصحيفات كثيرة، باعتراف جمع من الأعلام. قال النجاشي في ترجمته: «وكان ثقة عينًا، وروى عن الضعفاء كثيرًا .. له كتاب الرجال، كثير العلم، وفيه أغلاط كثيرة»[4].

وقال المحقق التستري: «وأمّا رجال الكشي فلم تصل نسخته صحيحة إلى أحد حتى الشيخ والنجاشي.. وتصحيفاته ـ تصحيفات الكتاب ـ أكثر من أن تحصى، وإنّما

---

(1) **بحار الأنوار** ج25 ص28.

(2) والزطّ كما قيل: جيل من الهند، انظر: **القاموس المحيط** ج2 ص362.

(3) **صحيح البخاري** ج8 ص49 ونحوه غيره.

(4) **رجال النجاشي** ص372.

السالم منه معدود.. وقد تصدينا فيما سوى ذلك في كل ترجمة إلى تحريفاتها، بل قلّ ما تسلم رواية من رواياته عن التصحيف، بل وقع في كثير من عناوينه، بل وقع فيه خلطُ أخبارِ ترجمةٍ بأخبارِ ترجمةٍ أخرى، وخلطُ طبقةٍ بأخرى،.. ثم إنّ الشيخ اختار مقدارًا منه ما فيه من الخلط والتصحيف.. وبعدما قلنا من وقوع التحريفات في أصل الكشي بتلك المرتبة، لا يمكن الاعتماد على ما فيه إذا لم تقم قرينة على صحة ما فيه.. ثم إنّه حدث في الاختيار[1]، أيضًا تحريفات غير ما كان في أصله، فإنّه شأن كل كتاب، إلاّ أنّها لم تكن بقدر الأصل، ولذا نرى نسخ الاختيار أيضًا مختلفة»[2].

الملاحظة الثانية: إنّ الإحراق يُمَثِّلُ طريقة غير معهودة ولا مألوفة في إقامة الحدود، ولم يُفْتِ أحد من فقهاء المسلمين باعتماد الحرق في معاقبة المرتد.

الملاحظة الثالثة: لو سُلِّم بوقوع الإحراق، فإنّه لا يمكن انتزاع قاعدة عامة من ذلك في حكم قتل المرتد؛ لأنّ ادعاء الربوبية الذي كان هو سببًا للإحراق، هو أمر له خصوصيته التي لا يقاس غيرها بها. فهو في الحقيقة ليس من الارتداد عن الدين، بل إنّ هذا هو من تخريب الدين والإلحاد فيه، فهؤلاء الأشخاص ـ سواء ما ورد في قضيّة عبدالله بن سبأ أو غيرهاـ ليسوا مجرد أشخاص ارتدوا عن الدين، أو أنّهم لم يقتنعوا ببعض المعتقدات، فهذا أمر ـ لو كان ـ لربما كان مفهومًا وإن لم يكن مبررًا، أمّا أن يأتي شخص أو أشخاص باسم الإسلام لتخريب الدين، بادعاء ربوبية الإمام علي عليه السلام رغم رفضه لذلك ونهيه عنه، ومن ثمّ يزعم بعضهم ـ كابن سبأ ـ أنّه رسول من قبله عليه السلام، فهذا لا يمكن للإسلام أن يسمح به، لأنّه تشويه وتقويض للدين وأركانه.

هذا فضلًا عن أنّ الروايات المتقدمة برمتها تحكي قضايا محددة، ما يدفعنا إلى القول إنّ ذلك من قبيل القضية في واقعة فلا يقاس عليها.

الملاحظة الرابعة: إنّ روايات الإحراق معارضة بجملة من النصوص:

أولًا: بما دلّ على أنّ وسيلة إقامة الحدود المستوجبة للقتل هي إجراء عملية القتل بالطرق المعروفة لذلك، دون سواها، كما أسلفنا في حديث الوطء بالأقدام. ويزداد الأمر إشكالًا لو أخذنا بنظر الاعتبار الرواية التي تقول بأنّ هؤلاء إنّما أحرقوا بسبب ردتهم، وليس ادعائهم ربوبية الإمام علي عليه السلام، كما ورد ذلك في أنساب الأشراف عن

---

(1) يقصد اختيار الشيخ من كتاب **الكشي**، وهو الواصل إلينا من رجال الكشي.

(2) **قاموس الرجال** ج1 ص58ـ62.

ابن سيرين، حيث قال: «ارتد قوم بالكوفة فقتلهم علي عليه السلام (و) أحرقهم..»[1].

وممّا يبعث على الريبة أيضًا في قضية الإحراق، أنّ الروايات المشار إليها تضمنت إنشاد الإمام علي عليه السلام لبيت من الشعر قال فيه:

إنّي إذا أبصرت أمرًا منكرًا أوقدت نارًا ودعوت قنبرا[2]

فهل إنّ عليًّا عليه السلام يؤجج نارًا لكل أمرٍ منكر يرتكبه بعض الناس، كما هو ظاهر هذا الكلام، وكأنّ النار هي سلاحه في مواجهة المنكر؟! إنّ هذا ليس له وجه صحيح، اللهم إلّا إذا كان الغرض هو الطعن في علي عليه السلام، كما سيأتي.

ثانيًا: بما ورد من أنّه لا يعذّب بالنار إلّا ربّ النار، وهي عدة روايات، نذكر منها اثنتين:

الرواية الأولى: ما ورد في النهي عن إحراق الحيوانات، ففي الحديث الذي رواه أبي داود في سننه، بإسناده إلى عبد الرحمن بن عبد الله عن أبيه، قال: كُنَّا مع رسول الله(ص) في سفرٍ فانطلق لحاجته، فرأينا حُمَّرة معها فرخان، فأخذنا فرخيها، فجاءت الحمرة فجعلت تفرش[3]، فجاء النبي(ص) فقال: **من فجع هذه بولدها؟ ردّوا ولدها إليها**، ورأى(ص) قرية نمل قد حرقناها، فقال: **من حرق هذه؟! قلنا: نحن، قال: إنّه لا ينبغي أن يُعذِّب بالنار إلّا ربُ النار**»[4].

واستنادًا إلى الرواية الأخيرة لو تمّ سندها يمكن القول: إنّ المشرِّع إذا منع من إحراق الحشرات بالنار، فبالأولى أن يمنع من إحراق الناس بها.

قد يقال: إنّه يمكن التفريق بين الأمرين، فإحراق الإنسان في الحدّ لا يهدف إلى الانتقام والتشفي، وإنما يهدف ـ بناءً على شرعيته ـ إلى إيجاد ردع في النفوس، فلا يجترأ الآخرون على ارتكاب هذه الجريمة، وهي الردّة عن دين الله، وهذا يتحقق بهذه الوسيلة. لكن هذا لا معنى له في إحراق النمل أو غيره من الحشرات، فلا يستفاد من المنع عن إحراق الحشرات المنع عن إحراق الإنسان.

و**الجواب**: إنّ الرواية في نفيها أن يكون من حق أحد عن أن يعذّب بالنار إلا رب النار فهي مطلقة وشاملة لكل أشكال التعذيب سواء كانت تعذيبًا انتقاميًّا أو ردعيًّا.

---

(1) **أنساب الأشراف** ص166.

(2) كما جاء في رواية **الكشي والمناقب**، ونحوه ما في **دعائم الإسلام** ج1 ص49 وج2 ص482

(3) **تَفْرِشُ الطائر**، أي ترفرف بجناحيها وتقترب من الأرض، انظر: **معجم مقاييس اللغة** ج4 ص486.

(4) المصدر نفسه ج1 ص603

الرواية الثانية: ما ورد عن أبي هريرة: أنّ رسول الله (ص) أمّره على سرية، قال: فخرجت فيها، وقال(ص): «إنْ وجدتم فلانًا فاقتلوه ولا تحرقوه، فإنّه لا يعذب بالنار إلّا رب النار»[1].

فكيف يخفى على علي عليه السلام وهو أقرب الناس إلى رسول الله (ص) أنّه (ص) قد نهى عن إحراق أحد بالنار؟!

رواية مستغربة

وإنّ الرواية المتقدمة الحاكية لقضيّة السريّة التي أرسلها النبي(ص) ونهى أصحابها عن أن يعذبوا بالنار هي الرواية الأقرب عن تلك القضية، أمّا الرواية الأخرى لها وهي ما روي عن أبي هريرة قال: بعثنا رسول الله(ص) في سرية فقال: **إن ظفرتم بفلان وفلان فأحرقوهما بالنار!** حتى إذا كان الغد بعث إلينا فقال: **إنّي قد كنت أمرتكم بتحريق هذين الرجلين ثم رأيت أنّه لا ينبغي لأحد أن يعذب بالنار إلا الله فإن ظفرتم بهما فاقتلوهما**»[2]. فإنّها رواية لا تخلو من تأمل، وذلك لأنّه من المستغرب حقًا أن يأمر النبي(ص) بالإحراق ثم يتراجع عنه بعد هنيهة قصيرة، ويلتفت إلى أنّ الذي يُعذِّب بالنار هو خالق النار! فهل كان هذا المعنى غائبًا عن باله (ص) ناسيًا له، ثم التفت إليه من تلقاء نفسه، أو أنّه اجتهد فأمر بالإحراق ثم نهاه الله عن ذلك؟

وبعبارة أخرى: هل إنّ التكليف الإلهي كان هو المنع من الإحراق فنسيه النبي(ص) وأمر بالإحراق ثم التفت إلى ذلك، أو إنّ الإحراق كان اجتهادًا منه(ص) ثم تراجع عنه؟

كلا الاحتمالين مستبعد، أمّا الأوّل فهو بعيد جدًّا، لكونه خلاف العصمة في التبليغ التي قام الإجماع عليها.

وأما الثاني: فوجه الضعف فيه أنّ النبي(ص) ما كان يجتهد ويرتجل، ولا سيّما في أمور الدين والقضايا الخطيرة والمرتبطة بالدماء.

نعم من المعقول أن يصدر عنه(ص) أمر أو نهي وبعد مدة يُنسخ لمصلحة تقتضي ذلك، كما حصل ذلك في زيارة القبور قال(ص) ـ فيما روي عنه ـ: «**كنت نهيتكم عن**

(1) **سنن أبي داود** ج1 ص603.
(2) **سنن الدارمي** ج2 ص222.

زيارة القبور فزوروها»[1]، بيد أنّ احتمال النسخ غير وارد في المقام، لأنّ تراجعه كان سريعًا وقبل العمل بالحكم الأول، مما يجعل النسخ لاغيًا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ المستفاد من الرواية بحسب ما ورد في بعض المصادر أنّ ما جرى كان رأيًا للنبي(ص) ثم تراجع عنه، وليس وحيًا إلهيًّا ليرد فيه احتمال النسخ، فقد ورد في الرواية عن أبي هريرة قال: «بعثنا رسول الله في سرية فقال: إن ظفرتم بفلان وفلان فأحرقوهما بالنار، حتى إذا كان الغد بعث إلينا فقال: إنّي كنت أمرتكم بتحريق هذين الرجلين، ثم رأيتُ أنّه لا ينبغي لأحد أن يعذب بالنار إلّا الله، فإن ظفرتم بهما فاقتلوهما»[2].

ومن الممكن أن يكون الأمر تدبيريًّا ثمّ يلغى بعد ذلك مع ارتفاع المصلحة وتغيّر الظروف، ولكنّ هذا لا يتصور حدوثه بهذه السرعة.

ثالثًا: بما دلّ على أنّ الإمام عليه السلام لم يحرق تلك الجماعة، وإنّما أقام الحدّ عليهم بطريقة الخنق وحبس الأوكسجين. وهذه الروايات ناظرة إلى تفسير ما جرى وبيان حقيقته بشكل لا لبس فيه، ومن هذه الروايات صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**أتى قومٌ أمير المؤمنين عليه السلام فقالوا: يا ربنا! فاستتابهم فلم يتوبوا، فحفر لهم حفيرة وأوقد فيها نارًا وحفر حفيرة إلى جانبها أخرى وأفضى بينهما، فلما لم يتوبوا ألقاهم في الحفيرة وأوقد في الحفيرة الأخرى حتى ماتوا**»[3].

ومنها مرسلة كردين عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام وأبي جعفر عليه السلام: «**أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لمّا فرغ من أهل البصرة أتاه سبعون رجلًا من الزط فسلّموا عليه وكلّموه بلسانهم، فردّ عليهم بلسانهم، ثم قال: إني لست كما قلتم، أنا عبد الله مخلوق، فأبوا عليه وقالوا: أنت هو، فقال لهم: لئن لم تنتهوا وترجعوا عما قلتم فيّ وتتوبوا إلى الله عز وجل لأقتلنّكم، فأبوا أن يرجعوا ويتوبوا، فأمر أن تحفر لهم آبار فحفرت، ثم خرق بعضها إلى بعض، ثم ألهبت النار في بئر منها ليس فيها أحد منهم فدخل الدخان عليهم فيها فماتوا**»[4].

---

(1) **صحيح مسلم** ج3 ص65.
(2) **سنن الدارمي** ج2 ص222.
(3) **الكافي** ج7 ص257.
(4) المصدر السابق نفسه، ص259.

فالمستفاد من هاتين الروايتين أنّ ما حدث هو حبس الهواء المؤدي إلى الموت، وليس الإحراق.

وإذا قيل: لعلّ الواقعة قد تعددت، فأحرق عليه السلام قومًا، وحبس الهواء عن آخرين.

قلت: إننا نستبعد تعدد الواقعة، وذلك لعدة قرائن أهمها:

أولًا: إنّ مضمون الحوار الذي جرى بينهم وبين الإمام عليه السلام ودعوة الإمام لهم إلى التوبة والرجوع، وإبائهم ذلك، وارد في روايات «الحرق» وروايات «الخنق» معًا ما يشهد لوحدة القضية.

ثانيًا: إنّ الجماعة قد وُصِفت في الطائفتين معًا بأنّها من الزط، وهو شاهد آخر على وحدة القضيّة.

أجل، ثمة اختلاف بسيط بين الروايات، وهو الاختلاف في عددهم، بين كونهم سبعين رجلًا أو عشرة رجال.

ترجيح الوضع في روايات الإحراق

إنّ من المحتمل جدًّا أن تكون قصة إحراق الإمام علي عليه السلام لهؤلاء الجماعة أو لعبد الله بن سبأ موضوعة ومن نسج الخيال:

1 ـ فإمّا أنّها موضوعة من قِبَلِ بعض الغلاة، بهدف إثبات زعمهم ومدعاهم حول ربوبية الإمام عليه السلام، على اعتبار أنّه قد ورد في الحديث: «لا يعذب بالنار إلّا ربُّ النار»، وحيث إنّه عليه السلام قد أحرقهم بالنار، فهو الله إذن، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا. وهذا ما نقل عن بعض الغلاة، حيث قال قائلهم بعدما نسبوا إليه عليه السلام أنّه أحرق جماعة ـ حسب زعمهم ـ: «الآن حققنا أنّه الله، لا يعذب بالنار إلا الله». قال الشيخ الصدوق: «إنّ الغلاة ـ لعنهم الله ـ يقولون: لو لم يكن علي ربًّا لما عذبهم بالنار»[1]، ومن الطبيعي أنّ هذه حجة سخيفة وقد فنّدها الصدوق نفسه[2].

2 ـ أو أنّها موضوعة منْ قِبل بعض خصوم أمير المؤمنين عليه السلام، بهدف إثبات مخالفته

(1) **من لا يحضره الفقيه** ج3 ص151.

(2) راجع المصدر نفسه.

ـ فيما فعله بزعمهم من الإحراق ـ لرسول الله(ص) الذي نهى عن أن يعذب بالنار إلّا ربها، وهذا ما احتملناه في رواية عكرمة كما سلف، ولذا نسبوا إلى علي عليه السلام أنّه قال لابن عباس: إنّك لغواص عن الهنات!

3 ـ أو أنّها موضوعة مِنْ قبل أصحاب العصبيات البغيضة الذين تحركوا في وضع الأحاديث على قاعدة مقابلة المثلبة بمثلها، بهدف التخفيف مما فعلته بعض الرموز التي ينتسبون إليها والإيحاء بأنهم لم ينفردوا بهذا الفعل، وفي المقام فإنّ أبا بكر قد عرف عنه أنّه أحرق الفجأة السلمي، وكذلك فإنّ خالد بن الوليد قد أحرق بني سُليم، وقصة إحراق الفجأة مذكورة في المصادر التاريخية، حيث إنّ الفجأة قَدِمَ على أبي بكر وقال له: «أعنّي بسلاح ومُرْني بما شئت من أهل الردّة، فأعطاه سلاحًا وأمره أمْرَه، فخالف أَمْرَه إلى المسلمين، فخرج حتى نزل بالجواء وبعث ـ أي الفجأة ـ نجيّة بن أبي الميثاء من بني الشريد وأمره بالمسلمين، فشنّها غارةً على كل مسلم في سليم وعامر وهوزان، وبلغ ذلك أبا بكر فأرسل إلى طريفة بن حاجز يأمره أن يجمع له (أي يجمع المقاتلين للفجأة بهدف قتاله) وأن يسير إليه.. فلحقه طريفة فأسره، ثم بعث به، فقدم به على أبي بكر، فأمر (أي أبو بكر) فأُوقِدَ له نارًا في مصلى المدينة على حطب كثير، ثم رمى به فيها مقموطًا»[1]، بيان: المقموط: هو المشدود اليدين والرجلين[2].

وهكذا، فإنّ خالد بن الوليد قد أحرق بني سليم عندما ارتد بعضهم، فقد روي: أنّه جمع «رجالًا منهم في الحظائر، ثم أحرقها عليهم بالنارّ! فبلغ ذلك عمر، فأتى أبا بكر فقال: أتدع رجلًا يُعذِّب بعذاب الله عز وجل! فقال أبو بكر: لا أشيم (أُغْمِدُ) سيفًا سلّه الله على المشركين»[3]. وتذكر بعض المصادر أنّ الأمر بالإحراق صدر من أبي بكر نفسه[4].

(1) انظر **تاريخ الطبري** ج2 492 وأيضًا **الكامل في التاريخ** ج2 ص351.

(2) وقد شكّل إحراق الفجأة السلمي ـ واسمه أياس بن عبد ياليل ـ مدخلًا إلى الطعن في الخليفة واتهامه بأنّه يجهل الحكم الشرعي المستفاد من الحديث النبوي في المنع عن إحراق الناس بالنار، وردّ علماء الكلام من أهل السنّة على ذلك بأنه اجتهد في ذلك وأنه لم يبلغه النص، أو تأوّله في غير الزنديق، فإنّ الفجأة كان زنديقًا، ورُدّ عليهم بأنّه لم يثبت أنه كان زنديقًا، بل ذُكر أنّه كان يقول: أنا مسلم، انظر حول ذلك: **شرح المواقف** ج8 ص357، و**الصوارم المهرقة** ص134، والظاهر أنّ حكم الفجأة السلمي هو حكم المفسد في الأرض، وهو مذكور في القرآن، وليس فيه الحرق.

(3) **المصنف** ج5 ص212، و**تاريخ مدينة دمشق** ج16 ص240.

(4) **مسند أبي يعلى** ج13 ص146.

4ـ وربما تكون روايات الإحراق موضوعة من قبل بعض خصوم الإمام عليه السلام بهدف تشويه صورته، والإيحاء بقساوته وشدته في التعامل مع الناس. الأمر الذي يبعث على التشكيك في أهليته لتولي الخلافة وسياسة العباد، كما كان يوحي به بعض خصومه؛ ولهذا نجد أنّ قصَّة الإحراق لم تلصق بأحدٍ غير أمير المؤمنين عليه السلام. فكل هذه الروايات حتى فيما روي في شأن عقوبة الشاذ جنسيًّا، تنتهي إلى علي عليه السلام ولو بواسطة أحد الأئمة عليهم السلام، ولم يُرو عن أحد من الأئمة عليهم السلام أنّ حكم الغلاة أو غيرهم هو الإحراق، مع أنّهم عليهم السلام قد ابتلوا بهذه الظاهرة.

ومن أمارات الوضع في هذه الروايات: هذا التلاعب الملحوظ فيها، في توصيف الجماعة الذين ادعي أنّه تمّ إحراقهم. فبينما عُرِفَ أنّه عليه السلام أحرقهم، لأنّهم قالوا بربوبيته، نجد في رواية أخرى أنّهم كانوا من الزنادقة، وظاهرها أنّ ذلك هو سبب إحراقه لهم، ففي كنز العمال «أتي علي عليه السلام بقوم من الزنادقة فأمر بحفرتين فحفرتا وأوقد النار، ثم قذفهم فيها..»[1].

ومن الغريب أنّه قد جاء في بعض الروايات أنّهم من الشيعة، إذ قيل: «جاء نفر من الشيعة إلى علي وقالوا أنت هو..»[2]، وهكذا نجدُ أنّ الإسفراييني في الملل والنحل يقول: «إنّ الذين أحرقهم علي عليه السلام طائفة من الروافض ادعوا فيه الإلهية وهم السبئية»[3]، والتوظيف المذهبي والسياسي في هذا المجال بيّن ولا يكاد يخفى.

ولعلّه لما ذكرنا في الملاحظتين الآنفتين، وما سنذكره فيما يأتي، ذهب بعض الأعلام إلى أنّ دعوى الإحراق غير صحيحة[4].

توجيه الشيخ الصدوق للإحراق

إلّا أنّ الشيخ الصدوق قدّم توجيهًا وتبريرًا لقضية إحراقهم بالنار، والتوجيه أنّه: «إنّما عذّبهم أمير المؤمنين عليه السلام على قولهم بربوبيته بالنار دون غيرها، لعلةٍ فيها حكمةٌ بالغة، وهي أنّ الله تعالى ذِكْرُه حرّم النار على أهل توحيده، فقال علي عليه السلام: «لو كنت ربكم ما أحرقتكم وقد قلتم بربوبيتي، ولكنكم استوجبتم مني بظلمكم ضدّ ما استوجبه

---

(1) **كنز العمال** ج11 ص303.

(2) **طبقات المحدثين بأصبهان** ج2 ص342، وراجع أيضًا :**تاريخ مدينة دمشق** ج42 ص476

(3) انظر : **نيل الأوطار** ج8 ص6

(4) **شرح أصول الكافي** ج4 ص183.

الموحّدون من ربّهم عزّ وجلّ، وأنا قسيم ناره بإذنه، فإن شئتُ عجّلتُها لكم، وإنْ شئتُ أخّرتُها ، فمأواكم النّار هي مولاكم وبئس المصير»[1].

ويلاحظ على كلامه:

أولًا: فيما يتصل بقوله: «إنّ الله تعالى حرّم النّار على أهل توحيده» هو محل تأمل، مع أنّ ذلك وارد في بعض الرّوايات. فقد أورد ذلك الصّدوق نفسه فيما رواه، بإسناده إلى علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: «إنّ الله تبارك وتعالى أقسم بعزّته وجلاله أن لا يعذّب أهل توحيده بالنّار أبدا»[2]، ونحوه حديث آخر[3]. إلّا أنّ ذلك مخالف لما ورد في القرآن والسنة من استحقاق العاصي ولو كان مسلمًا موحدًا للعقوبة، الأمر الذي يدعونا إمّا إلى القول بأنّ نفي العقوبة عن الموحد واردٌ على طريقة «بشرطها وشروطها»، أو يقال: إنّ العذاب المنفي عن الموحد هو الخلود بالنار.

ثانيًا: لو سلمنا بمضمون الحديث المتقدم، إمّا أخذًا بأحد التوجيهين المتقدمين، أو مع إبقاء الحديث على إطلاقه، إلّا أنّ ما حرّمه الله على أهل توحيده هو نار الآخرة، وحديثنا هو عن نار الدنيا.

ثالثًا: إنّ اختيار الإمام عليه السلام أسلوب الإحراق لإثبات أنه ليس برب، لا يخلو من غرابة؛ لأنّه يمكن إثبات ذلك بطرق أخرى، من قبيل تنبيههم وإرشادهم إلى عناصر البشرية الكامنة فيه عليه السلام، أو بغير ذلك من الأساليب.

قد يقال: إنّ معاقبتهم لا بدّ منها بسبب ردتهم، وهو عليه السلام إنّما اختار عقوبة الإحراق، لكونها إحدى الخيارات في إقامة الحد. وهي في الوقت عينه، تبرهن على إبطال شبهتهم التي دفعتهم إلى تأليهه، باعتبار أنّه لو كان ربًّا لما أحرقهم.

والجواب: إنّ عقوبة الإحراق لو كانت مشروعة، فهذا يعني أنّها مما جاء به الشرع الحنيف وأذن بها الله سبحانه. وإذا كانت مأذونًا بها من قبل الله، فلن يُثْبِتَ استخدام علي عليه السلام لها نفي ربوبيته؛ لأنّه وببساطة سيقال: إنّه إنّما أحرقهم تنفيذًا لأمر الله، كما يفعل ذلك أي حاكم عادل.

---

(1) **من لا يحضره الفقيه** ج3 ص151.
(2) **التوحيد** ص20.
(3) المصدر نفسه.

الطائفة الثالثة: ما ورد في إحراق عابد الصنم

ومن جملة الروايات الواردة في الإحراق، ما ورد حول إحراق عبدة الأصنام، فقد روى الشيخان الطوسي والصدوق، بإسنادهما عن موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّ رجلين من المسلمين كانا في الكوفة، فأتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فشهد أنّه رآهما يصليان للصنم! فقال له: **ويحك لعلّه مَنْ تَشَبّه عليك**، فأرسل رجلًا فنظر إليهما وهما يصليان إلى الصنم، فأتى بهما فقال لهما: **ارجعا**، فأبيا فخدّ لهما في الأرض خدًّا، فأجّج نارًا فطرحهما فيه»[1].

والرواية معتبرة سندًا، إلّا إنّ السؤال هو هل أنّه عليه السلام طرحهما في النار فماتا حرقًا؟ أو طرحهما في الأخدود إلى جانب النار فماتا خنقًا؟

من المحتمل أنّه عليه السلام قد طرحهما في الأخدود إلى جانب النار، وليس في النار نفسها، فماتا خنقًا. وهذا الاحتمال وجيه ولا رادَّ له، بل لقائل أن يقول: إنّه عليه السلام قد طرحهما في الأخدود، أمّا أنّهما قد ماتا أو لم يموتا، فلا دلالة في الرواية على ذلك. وقد يشهد للاحتمال الأخير، أنّه جاء في الرواية «فطرحهما فيه» ولم يقل فيها، إشارة إلى النار.

ولكن ربما يقال: إنّ التفسير الأول (أنّهما ماتا خنقًا لا حرقًا) خلاف الظاهر، كما أنّ التفسير الثاني (اطراحهما في الأخدود دون أن يُعلم موتهما خنقًا أو حرقًا) أبعد منه في مخالفة الظاهر. فإنّ طرحهما في الأخدود هو طرح في النار؛ لأنّ المفروض أنّ النار قد أُججت في الأخدود، فالطرح فيه طرح فيها. كما أنّ الظاهر من سياق الرواية، أنّ ذلك كان عقوبة لهما على ارتدادهما، ولذا ترى أنّه استتابهما، فلمّا أبيا، ألقاهما في الأخدود.

والجواب على ذلك: أمّا بالنسبة للتفسير الأول، فيمكن الانتصار له بما تقدم سابقًا في التعليق على قضية الإحراق، من أنّ ما حصل ـ كما نصّت الروايات الموضحة لحقيقة ما فعله عليه السلام ـ كان خنقًا وليس إحراقًا. إنّ ذلك يبعث على احتمال أن يكون عليه السلام قد مارس نوعًا من التمويه[2] أمام الحضور الذين يشاهدون القضية، فهو باطراحه لهؤلاء في الأخدود الذي أشعل فيه النار، يوحي بأنّه بصدد إحراقهم، مع أنّه قد ألقاهم في

(1) **وسائل الشيعة** ج28 ص339، الحديث1، الباب 9 من أبواب حدّ المرتد.

(2) وقد مارس عليه السلام في قضائه أساليب مماثلة بغية انتزاع الاعتراف من الشهود، وذلك بتفريقهم ثم الإيحاء لبعضهم أنّ البقية قد اعترفوا بالحق، ما يدفعه إلى الاعتراف بالحقيقة.

الحفرة المجاورة فماتوا خنقًا. والهدف من ذلك هو إيصال رسالة تخويفية ردعيّة للناس حول خطورة ادعاء الربوبية. ولو صحّ هذا هناك، لأمكن أن يكون قد حصل هنا أيضًا في إحراق عابد الصنم.

وأمّا بالنسبة للتفسير الثاني، فالإنصاف أنّه مخالف للظاهر، فلا مجال للتعويل عليه.

ثمّ إنّ الرواية تبقى خبرًا واحدًا، ويصعب الاستناد إليها في إثبات هذا الحكم الخطير، وهو إحراق عابد الصنم ممن كان على ظاهر الإسلام. لا لأنّ هذه القضية الحساسة المتصلة بالدماء يُشْكِلُ الاعتماد على أخبار الآحاد في إثباتها، لا لذلك فحسب، بل لأنّ القضية من القضايا الملفتة للنظر، كونها غير معهودة، ما يبعث على التساؤل عن سبب عدم الإشارة إليها في المصادر الإسلامية الأخرى، والاقتصار في روايتها على هؤلاء الأشخاص المذكورين في السند، ولذا لم يفتِ الفقهاء بمضمونها.

هذا فضلًا عن أنّ غير واحدة من الملاحظات المتقدمة، ترد على الاستدلال بهذه الرواية.

الطائفة الرابعة: ما ورد في إحراق الشاذ جنسيًّا

وقد أفتى مشهور فقهاء الإمامية بأنّ حدّ الفاعل هو القتل، ويتخيّر الإمام في جهة قتله، فإنْ شاء ضربه بالسيف، وإنْ شاءَ ألقاه من شاهق، وإنْ شاء أحرقه بالنار، وإنْ شاء رجمه[1]. وبحث هذه المسألة بشكل تفصيلي وتحديد الموقف منها موكولٌ إلى محله، وإنّما يهمني هنا تركيز النظر على مسألة إحراق المنحرف جنسيًّا، لنرى ما إذا كان دليلها تامًّا.

وما استدل به لذلك هو عدة أخبار:

1 ـ ما رواه الكليني بإسناده إلى أبي يحيى الواسطي رفعه قال: سألته عن رجلين يتفاخذان؟ قال: حدهما حد الزاني، فإنْ دعم[2] أحدهما على صاحبه ضُرب الداعم ضربة بالسيف أخذت منه ما أخذت وتركت ما تركت، يريد بها مقتله، والداعم عليه يحرق بالنار»[3].

(1) **مسالك الأفهام** ج14 ص405.

(2) دَعَمَ المرأة جامعها أو طعن فيها، انظر: **تاج العروس** ج16 ص241.

(3) **الكافي** ج7 ص301.

والرواية لا تصح سندًا، فهي مرفوعة[1](*) ومضمرة[2](*)، فلا تصلح للاستدلال. مع الإلفات إلى أنّها لو تمّت سندًا فإنّها تدلُّ على الإحراق في المفعول دون الفاعل، بل إنّها بقرينة المقابلة ظاهرة في أنّ الفاعل لا يُحرق بل يضرب بالسيف، ما يجعلها معارضة لما سيأتي.

2ـ ما رواه في الكافي أيضًا، بإسناده إلى عبد الرحمن العرزمي قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: وُجِدَ رجلٌ مع رجلٍ في إمارة عمر، فهرب أحدهما وأُخذ الآخر، فجيء به إلى عمر، فقال للناس: ما ترون؟ قال: فقال هذا: اصنع كذا، وقال هذا: اصنع كذا، قال: فقال: ما تقول يا أبا الحسن؟ قال: اضرب عنقه، فضرب عنقه، قال: ثم أراد أن يحمله فقال: مه إنّه قد بقي من حدوده شيء، قال: أي شيء بقي؟ قال: ادع بحطب، قال: فدعا عمر بحطب فأمر به أمير المؤمنين عليه السلام فأُحرق به»[3].

والرواية ـ بحسب الظاهر ـ صحيحة السند، وقبل التعليق على مضمون الرواية ودلالتها ننقل الرواية الثالثة.

3ـ ما رواه الكليني والشيخ بإسنادهما عن محمد بن عبد الرحمن العرزمي، عن أبيه عبد الرحمن، عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام قال: «أتي عمر برجل وقد نُكح في دبره، فهمّ أن يجلده فقال للشهود: رأيتموه يدخله كما يدخل الميل في المكحلة؟ فقالوا: نعم، فقال لعلي عليه السلام: ما ترى في هذا؟ فطلب الفحل الذي نكحه فلم يجده، فقال علي عليه السلام: أرى فيه أن تضرب عنقه، قال: فأمر به فضربت عنقه، ثم قال: خذوه فقد بقيت له عقوبة أخرى، قالوا: وما هي؟ قال: ادعوا بطن من حطب، فدعا بطن من حطب فلّف فيه ثم أحرقه بالنار، قال: ثم قال: إنّ لله عبادًا لهم في أصلابهم أرحام كأرحام النساء، قال: فما لهم لا يحملون فيها؟ قال: لأنّها منكوسة، وفي أدبارهم غدة كغدة البعير فإذا هاجت هاجوا وإذا سكنت سكنوا»[4].

---

(1)(*) المرفوعة هي الرواية التي رفعها راويها إلى المعصوم دون ذكر الوسائط بينهما.

(2)(*) المضمرة هي الرواية التي لا يُصرَّح فيها باسم المروي عنه، ويعبّر عنه بالضمير الغائب فلا يُدرى ما إذا كان هو المعصوم أو غيره.

(3) **الكافي** ج7 ص199.

(4) **الكافي** ج7 ص199، و**التهذيب** ج10 ص53.

وهذه الرواية ضعيفة السند[1]، و«الظاهر اتحاد الروايتين (هذه وسابقتها) لوحدة الراوي والمضمون»[2]، وإن كانت الرواية الثانية قد اشتملت على زيادة غير موجودة في الأولى، لكن ذلك لا يمنع من وحدتهما، ولا سيّما أنّ هذه الزيادة قد لا يكون للراوي (في الرواية الأولى) أو لغيره غرضٌ بنقلها، لعدم كونها ذات صلة بالحكم الشرعي. وعليه، فنحن أمام رواية واحدة لها سندان أحدهما صحيح والآخر ضعيف.

وأمّا فيما يتصل بدلالة الرواية بسنديها، فيلاحظ بأنّها لم تدل على القتل بالإحراق ممّا هو المدعى، وإنّما دلّت على الإحراق بعد القتل. أجل، هي مستند الفتوى المشهورة في أنّ للإمام أن يجمع عقوبتين، فيضم إلى القتل الإحراق[3].

ثم إنّ اشتمال الرواية على الزيادة المذكورة هو عاملٌ موجبٌ لوهنها، وهي قوله: «إنّ لله عبادًا لهم في أصلابهم أرحام كأرحام النساء، وفي أدبارهم غدة كغدة البعير فإذا هاجت هاجوا وإذا سكنت سكنوا»، فإنّ هذا المضمون منافٍ للحقائق العلمية التي أثبتها علم الطب والتشريح من أنّ الشاذ جنسيًّا ليس عنده، لا رحم منكوسة ولا غدة كغدة البعير.. على أنّه لقائل أن يقول: إذا كان لهم غدة تهيج بهم أو أرحام في أصلابهم تدفعهم لممارسة الشذوذ، فهذا يعني أنّه ليس من العدل معاقبتهم على شذوذهم، لأنّهم مضطرون إلى ذلك.

4ـ ما رواه الكليني والشيخ بإسنادهما عن مالك بن عطية، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «بينما أمير المؤمنين عليه السلام في ملأ من أصحابه إذ أتاه رجل، فقال: يا أمير المؤمنين عليه السلام إنّي أوقبتُ على غلامٍ فطهّرْني، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: **يا هذا امض إلى منزلك لعل مرارًا هاج بك**، حتى فعل ذلك ثلاثًا بعد مرّته الأولى، فلمّا كان في الرابعة قال له: **يا هذا إنّ رسول الله**(ص) **حكم في مثلك بثلاثة أحكام فاختر أيهن شئت، قال: وما هن يا أمير المؤمنين؟ قال: ضربةٌ بالسيف في عنقك بالغة ما بلغت، أو إهداب** (في نسخة إهدار) **من جبلٍ مشدود اليدين والرجلين، أو إحراق بالنار**، قال: يا أمير المؤمنين أيهنّ أشدّ عليّ؟ قال: **الإحراق بالنار**، قال: فإني قد اخترتها يا أمير المؤمنين، قال: **خذْ لذلك أهبته**، قال: نعم: قال: فصلّى

(1) لعدم ثبوت وثاقة محمد بن عبد الرحمن العرزمي.
(2) **كتاب الحدود** للشيخ المنتظري ص158.
(3) راجع: **رياض المسائل** ج 13 ص 502.

ركعتين، ثم جلس في تشهده، فقال: اللهم إنّي قد أتيتُ من الذنب ما قد علمته، وإنّي تخوّفت من ذلك فأتيتُ إلى وصي رسولك وابن عم نبيك، فسألته أن يطهرني فخيرَّني ثلاثة أصناف من العذاب، اللهم فإنّي اخترت أشدهنّ، اللهم فإنّي أسألك أن تجعل ذلك كفارة لذنوبي، وأن لا تحرقني بنارك في آخرتي، ثمّ قام ـ وهو باكٍ ـ حتى دخل الحفيرة التي حفرها له أمير المؤمنين عليه السلام وهو يرى النار تتأجج حوله، قال: فبكى أمير المؤمنين عليه السلام وبكى أصحابه جميعًا، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: **قم يا هذا فقد أبكيت ملائكة السماء وملائكة الأرض، فإنّ الله قد تاب عليك، فقم، ولا تعاودنّ شيئًا ممّا فعلت**»[1].

والرواية صحيحة السند.

وأما الاستدلال بها فتواجهه عدة إشكالات:

الأول: ما ربما يقال: إنّه كيف جاز لأمير المؤمنين عليه السلام أن يعطّل حدًّا من حدود الله بعد رفع القضية إليه وثبوت ما يجب به الحد عنده؟!

وأجيب[2] عليه: إنّه قد ورد في بعض الأخبار ما يصلح جوابًا عن هذا التساؤل، وخلاصته أنّه إذا ثبت الشذوذ الجنسي أو غيره بالبيّنة، فلا يحق لأحد أن يعفو عن الحد وأمّا إذا ثبت ذلك بإقرار الشخص نفسه، فإنّ للإمام أن يعفو عنه[3].

الثاني: إنّ ظاهر الرواية أنّ التخيير بين العقوبات الثلاث هو إلى المحدود، لا إلى الإمام، وهو خلاف ما ذكره الأصحاب[4].

وقد يجاب على ذلك: إنّ التخيير هو إلى الإمام، لكنّ الإمام عليه السلام خيّر المحدود إرفاقًا به وإشفاقًا عليه[5].

الثالث: وجود معارض لهذه الصحيحة وغيرها ممّا دلّ على الإحراق، والمعارض هو ما دلّ على أنّ عقوبة اللواط هي الرجم[6].

---

(1) **وسائل الشيعة** ج28 ص162، الباب5 من أبواب حد اللواط، الحديث1.

(2) **الوافي** للفيض الكاشاني ج15 ص336.

(3) انظر: الرواية الواردة في ذلك في **تحف العقول** ص481، ولاحظ **مباني تكملة المنهاج** ج1 ص178.

(4) **رياض المسائل** ج13 ص502.

(5) انظر: **الحدود** للمنتظري ص157.

(6) من قبيل صحيحة ابن أبي عمير عن عدة من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: في الذي يوقب أنّ عليه

وقد ردّ بعض الفقهاء على هذا الإشكال بأنّ التعارض هو من تعارض الظاهر والنص. فإنّ الصحيحة ـ بحكم مفهوم العدد[1](*) الوارد فيها ـ ظاهرة في نفي وجود وسيلة أو طريقة أخرى لقتله كالرجم أو غيره، بينما روايات الرجم هي نصٌّ في شرعية الرجم، «فيرفع اليد عن إطلاق كل منهما بنص الآخر، فتكون النتيجة هي التخيير بين الرجم وأحد الأمور الثلاثة»[2].

ولكنه ﵀ عاد والتفت إلى ضعف هذا التوجيه فقال: «التعبير بأنّ رسول(ص) حكم في مثلك «بثلاثة أحكام فانظر أيهن شئت» غير قابل أن يكون في مثله حكم آخر سوى الثلاثة»[3].

الرابع: يضاف إلى ما تقدم، بأنّ ثمة تساؤلات وإشكالات تطرح على مضمون الخبر:

منها: إنّ رسول الله(ص) لو حكم بذلك، كما تفترض هذه الرواية فيما يبدو من تعبير «إنّ رسول الله(ص) حكم في مثلك..» لاشتهر الأمر وبان، ولا سيّما أنّ الإحراق هو عقوبة قاسية للغاية وكذا إلقاؤه من جبلٍ، فكيف يخفى الأمر على الصحابة حتى يختلف الناس في زمن عمر، كما مرّ في الحديثين الثاني والثالث المتقدمين؟!

اللهم إلّا أن يقال: إنّ حكم رسول الله(ص) بذلك لا يعني أنّه(ص) قضى بذلك وطبقه في حياته، لتشتهر القضيّة، وإنّما «حكم» بمعنى شرَّع، على أنّ اختلاف الناس في المسألة لا ينفي صدور موقف من النبي(ص) في ذلك، فما أكثر ما اختلف الصحابة في أشياء مع أنّ رسول الله(ص) حكم فيها.

ومنها: إنّه إذا كان الإحراق هو حكم رسول الله (ص) في اللائط، فكيف يخالفه

الرجم إن كان محصنًا، وعليه الحدّ إن لم يكن محصنًا»، **وسائل الشيعة** ج28 ص160، الباب3 من أبواب حد اللواط، الحديث8، وعن السكوني عن أبي عبد الله ﵇ عن آبائه صلوات الله عليهم، قال: قال أمير المؤمنين ﵇: لو كان ينبغي لأحد أن يُرجم مرتين لرجم اللوطي» المصدر نفسه، الحديث2 من الباب نفسه.

(1)(*)عندما يكون الحكم مقيدًا بعدد محدد فهل ينتفي طبيعي الحكم بانتفاء العدد أم لا؟ فإذا قيل بانتفاء الحكم بانتفاء العدد فهذا يعني أنّ للعدد مفهومًا، وأما إذا قيل بعدم انتفاء الحكم بانتفاء العدد فهذا يعني أنّه ليس للعدد مفهوم، وهذا هو المعروف بين الأصوليين.

(2) **جامع المدارك** ج7 ص72.

(3) المصدر نفسه.

أمير المؤمنين عليه السلام فيحكم بقتل اللائط، ثم إحراقه بعد ذلك؟! كما تقدم في الحديث الثاني، أو قتله بالسيف كما في الحديث الأول؟!

5 ـ ما رواه البرقي في المحاسن، عن جعفر بن محمد، عن عبد الله بن ميمون، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كتب خالد إلى أبي بكر: سلام عليك، أما بعد، فإنّي أُتيت برجلٍ قامت عليه البينة أنّه يؤتى في دبره كما تؤتى المرأة! فاستشار فيه أبو بكر، فقالوا: اقتلوه، فاستشار فيه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: قال: **أحرقه بالنار، فإنّ العرب لا ترى القتل شيئًا**، قال لعثمان: ما تقول؟ قال: أقول ما قال علي، تحرقه بالنار، قال أبو بكر: وأنا مع قولكما، وكتب إلى خالد أن أحرقه بالنار فأحرقه»[(1)].

وهذه الرواية لا تتم سندًا على الأرجح[(2)]. وأمّا من حيث الدلالة، فالرواية دلّت على الإحراق، إلّا أنّ التعليل الوارد فيها وهو قوله: «فإنّ العرب لا ترى القتل شيئًا» شاهد على التدبيرية، فإنّ الشريعة غير خاصة بالعرب، ليكونوا هم المقياس.

في ضوء ما تقدم يتضح أنّ روايات الإحراق غير خالية من الإشكال، إما في سندها أو دلالتها. الأمر الذي يبعث على التأمل في الاعتماد عليها، لإثبات هذا الحكم الخطير، وهو الإحراق. وأما شهرة العمل بهذه الأخبار، فهي لا تبعث على الوثوق والاطمئنان بصدورها عن النبي(ص) والأئمة عليهم السلام. وعلى فرض ذلك، فلا يحرز أنّ الحكم بذلك كان حكمًا تشريعيًّا، فلعلّه حكم تدبيري، كما تشهد له العبارة السابقة المروية عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أحرقه بالنار فإنّ العرب لا ترى القتل شيئًا»، ما يوحي أنّ الهدف هو تحقيق الردع، وقد رأى الإمام علي عليه السلام أنّ القتل لا يحقق الرادعية عند العرب. ولعل ذلك بسبب قسوتهم أو لاعتيادهم على سفك الدم، فاختار عقوبة أخرى. وهذا شاهد آخر على أنّ الصلاحية المعطاة للإمام عليه السلام أو للحاكم الشرعي تخوله وضع بعض التدبيرات بما فيها القتل، وهو ما تطرقنا إليه في الفصل الثاني، فراجع.

ومما يشهد للتدبيرية أيضًا، الاختلاف الذي لاحظناه في الروايات في بيان عقوبة الشاذ جنسيًّا.

وأمّا أن يستدل البعض لإثبات الحكم المذكور وهو الإحراق بالإجماع، فهو

(1) **المحاسن** ج1 ص113.

(2) في سندها جعفر بن محمد بن عبد الله، ولم يرد فيه توثيق إلاّ كونه من رجال كامل الزيارة، وهو غير كافٍ في التوثيق على الأصح.

استدلال ضعيف؛ لأنّ الإجماع المذكور على فرض التسليم به هو إجماع مدركي، كما هو واضح.

ولعلّه لما ذكرناه، ذهب بعض الفقهاء إلى التوقف في الحكم المذكور فقال: «فالعمل بمضمون الأخبار المذكورة، مع الشبهة من جهة السند في كثير منها، والاكتفاء بالاشتهار في ألسنة الفقهاء ـ قدّس الله أسرارهم ـ كما سبق في كلام المحقق الأردبيلي مشكل، وليس أطراف الشبهة من قبيل الأقل والأكثر حتى يكتفى بالأقل احتياطًا، هذا مع ما اشتهر من النبوي من درء الحدّ بالشبهة»[1].

ثم إنّه حتى لو تمّ التسليم بإحراق الشاذ جنسيًّا فاعلًا أو مفعولًا به، فهذا حكم لا يستفاد منه في حكم المرتد بشيء، كما هو واضح.

خلاصة هذا العرض

إنّه ومن خلال هذا العرض المسهب للروايات التي استدل بها لقتل المرتد من طرف الفريقين، اتضح أنّ تلك الروايات لا تخلو من إشكالات في سندها أو دلالتها، أو في مضامينها. ولم يسلم من المناقشة إلا القليل منها، من قبيل معتبرة عباد بن صهيب، لو تمّ تجاوز إشكالية عدم استتابة المرتد الفطري، ولو بافتراض صحة القول بقبول الاستتابة مطلقًا، ما يعني أن المرتد قسم واحد، إلا أنّ هذه أو غيرها يبقى خبرًا واحدًا، وقد عرفت في بداية البحث الروائي أنه لا مجال في المقام ونظائره للاعتماد على أخبار الآحاد حتى لو كانت صحيحة.

الاستدلال بوجه آخر

قد يقال: إنّ الروايات المتقدمة، وإن أمكنت المناقشة في كل واحدة منها، بيد أنه بضمِّ بعضها إلى بعض يحصل الاطمئنان بصدورها، وتخرج عن كونها آخبار آحاد، هذا من جهة السند. ومن جهة الدلالة، فإنّ بعضها يعضد البعض الآخر ويقويه. بل إنّ الظاهر من بعضها، أنّ قتل المرتد كان مفروغًا عنه ومركوزًا في أذهان أصحاب الأئمة عليهم السلام، ولذا كانت أسئلتهم تتجه إلى معرفة بعض الجوانب التفصيلية المتصلة بالمرتد، كما هو الحال في الروايات التي تتحدث عن التفصيل في الاستتابة بين الفطري والملي، أو بين الرجل والمرأة.

(1) **جامع المدارك** ج7 ص75.

وأضف إلى ذلك أنّ لقائلٍ أن يقول: إنّ تلك المناقشات أو التأملات ليست ذات جدوى ولا تغيّر من الأمر شيئًا، وذلك أنّ الحكم بقتل المرتد هو من ضرورات الفقه الإسلامي، كما يشهد به ـ مضافًا إلى تضافر النصوص حول المسألة، مع صرف النظر عن بعض المناقشات في بعضها سندًا أو دلالة ـ تلقي المسلمين لهذا الحكم، وعملهم به في كل تاريخهم الإسلامي، فضلًا عن اتفاق الفقهاء عليه، الأمر الذي يجعل التشكيك في هذا الحكم تشكيكًا في الضروريات والبديهيات.

ويلاحظ على ذلك:

أولًا: قد تقدم منا سابقًا ـ في مناقشة الاستدلال بالإجماع ـ رفض دعوى بداهة الحكم بقتل المرتد.

ثانيًا: إنّ حصول الاطمئنان بالراويات المتقدمة، سندًا ودلالة، هو فرع كون الموضوع فيها واحدًا، مع أنه ليس كذلك، كما سلف. فإنّ مفادها مختلف في تحديد المرتد سعة وضيقًا. فبعض الروايات أخذ فيه عنوان «الجحود»، وبعضها يحمل عنوان «الكفر» أو الشرك، كما في صحيحة الحسين بن سعيد، وبعضها يحمل عنوان «تأليه أمير المؤمنين عليه السلام»، والبعض الآخر يحمل عنوان «التنصّر» كما في صحيحة علي بن جعفر. وبعضها يعطي مفادًا أوسع من ذلك. وعليه، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقن وهو عنوان الجحود؛ لأنّ الرواية فيه ليست هي في مقام البيان فحسب، بل وهي حاكمة على سائر الروايات من خلال نظرها إليها، ما يعني أنّ روايات الكفر محمولة على الجحود، بقرينة ما ورد من أنه لا يكفر إلّا إذا جحد. ومما يفرض الأخذ بالدائرة المتيقنة، أنّ إباحة القتل هي حكم على خلاف الأصل، وأنّ الشبهات تدرأ الحدود.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ بعض الروايات إمّا أنها واردة في المرتد الخارج على النظام الإسلامي، أو تتضمن قرائن ومؤشرات على ذلك.

ثم لو أننا سلمنا بمفروغية الحكم بقتل المرتد في الروايات المشار إليها، فإنّ الكلام يبقى في تحديد مَنْ هو المرتد؟ فالروايات المفصلّة في معظمها لا تصلح لتحديد المراد بالمرتد، لأنّها في صدد بيان حكم آخر وهو الاستتابة وعدمها، أو التفصيل بين المرأة والرجل أو غير ذلك.

إنّ المناقشات المتقدمة في دلالة الروايات أو في مضامينها، لجهة اشتمالها على بعض المطالب التي لا يمكن الأخذ بها، سوف يضعف من حصول الوثوق بالروايات،

ولو بضم بعضها إلى بعض، ومن الصعب حصول الوثوق إلّا بالقدر المتيقن.

ثالثًا: إنّ احتمال التدبيرية في بعض الروايات ـ وهو احتمال قريب وله شواهده من داخل الروايات ومن خارجها ـ هو الآخر عنصر سلبي يضَعِّف من حصول الوثوق بكون الروايات بصدد بيان الحكم الشرعي المولوي.

رابعًا: إنّ هناك معارضات لروايات القتل، وهذه المعارضات ـ كما سنلاحظ ـ مروية من طرق الفريقين، وهي تشكل في حال تماميتها قرينة إضافية تزعزع حصول الوثوق بما دل على قتل المرتد. وإذا أضيفت المعارضات الروائية إلى ما قلناه سابقًا من وجود إشارات ومؤيدات قرآنية على نفي قتل المرتد، فسوف لن نتمكن من الوثوق بالروايات المتقدمة المستدل بها لقتل المرتد.

المرحلة الثالثة: الروايات المعارضة

في مقابل الروايات المتقدمة، والمستدل بها على أنّ حكم المرتد هو القتل، توجد مجموعة أخرى من الروايات قد يستدل بها لنفي عقوبة القتل عنه. وفيما يلي نستعرض بعض هذه الروايات الواردة من طرق الفريقين:

أولًا: الروايات المرويّة من طُرق السُّنّة

1ـ روايات الحصر

ومن أبرز هذه الروايات التي تصلح شاهدًا لنفي عقوبة القتل عن المرتد، هي الروايات الحاصرة لما يوجب هدر الدم في أمور معينة وليس منها الردّة. من ذلك ما روته السيدة عائشة، عن رسول الله (ص) قال: «**لا يحلُّ دم امرئٍ مسلم إلّا بإحدى ثلاث خصال: زانٍ محصن، فيرجم، أو رجل قَتَلَ رجلًا متعمدًا، فيقتل، أو رجل يخرج من الإسلام فيحارب الله عز وجل ورسوله، فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض**»[1] وإسناد هذا الحديث ـ كما يرى الألباني ـ صحيح على شرط الشيخين[2].

وقد دلّ هذا الحديث ـ بمقتضى الحصر الوارد فيه ـ على عدم مشروعية سفك الدم إلّا في ثلاثة موارد: رجم المحصن المفضي إلى موته، الاقتصاص من القاتل، الحرابة.

(1) **سنن النسائي** ج7 ص102وج8 ص23، **سنن البيهقي** ج8 ص283، و**سنن الدارقطني** ج3 ص67.

(2) **إرواء الغليل** ج7 ص254.

وقد عبّر الحديث عن المورد الثالث بـ«الخارج عن الإسلام»، موضحًا هذا الخروج بما لا يدع مجالًا لتوهم إرادة المرتد منه، وذلك من خلال قوله: «**فيحارب الله ورسوله**».

ثم تأتي فقرة أخرى ذات دلالة، وهي فقرة: « فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض»، في إشارة صريحة إلى ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1].

واستنادًا إلى هاتين القرينتين، يتضح أنّ نظر الحديث إلى المحارب؛ لأنّه لو كان مطلق الخروج عن الإسلام مبيحًا للقتل وسفك الدم، سواء حارب أو لم يحارب، لكان قوله(ص) «**فيحارب الله ورسوله**»، لغوًا. فبمقتضى احترازية القيود، منضمةً إلى مفهوم الحصر المستفاد من الاستثناء من النفي، لا يبقى مجال للتشكيك في دلالة الحديث على عدم كون حكم الارتداد على إطلاقه هو القتل.

ونظير هذا الحديث في الاستفادة المذكورة، ما روي عنه(ص): «**لا يحل دم امرئ مسلم شهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلّا بإحدى ثلاث (أو أحد ثلاثة نفر): الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة**»[2]، وقد ذكرنا هذا الحديث سابقًا، في سياق الأدلة التي ذُكرت لإثبات أنّ عقوبة المرتد هي القتل. وقلنا هناك: إنّه على عكس المطلوب أدلّ. وبما أنّ الحديث في مقام الحصر، فيستفاد منه نفي أي سبب آخر للقتل، ومنه الردّة .

وأمّا أن يقال: إنّ الوصف المذكور، أعني «**المفارق للجماعة**» هو وصف بياني توضيحي، وليس تقييديًا احترازيًا[3]، أو كما قال بعضهم: هو وصف كاشف لا منشئ[4].

فجوابه: إنّ البيانيّة التوضيحيّة خلاف الظاهر، والأصل في القيود هو الاحترازية، ولا يصار إلى التوضيحية أو المثالية إلّا بقرينة، وهي مفقودة في المقام.

---

(1) سورة المائدة، الآية: 33.

(2) **صحيح البخاري** ج4 ص317.

(3) **الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ كيف نمارسه؟** للبوطي ص213.

(4) من مقال للقرضاوي بعنوان: خطورة الردّة ومواجهة الفتنة، راجع **موقع إسلام أون لاين الإلكتروني**.

ويؤيد هذا التفسير ما ورد في نقولات وروايات أخرى للحديث نفسه، فقد روى أبو داود عن عائشة عن النبي(ص): «**لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: رجل زنى بعد إحصان، فإنّه يُرجم، ورجل خرج محاربًا لله ورسوله، فإنّه يقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض، أو يقتل نفسًا فيُقتل بها**»[1].

وفي رواية النسائي للحديث عن عائشة «.. **أو رجل يخرج من الإسلام يحارب الله ورسوله فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض**»[2].

ومن المحتمل وحدة هذه الأحاديث، وإن تعددت رواتها واختلفت ألفاظها؛ لأنّ هذا أمر طبيعي، ومردّه إلى النقل بالمعنى.

نعم، يبقى أنّ هناك بعض الملاحظات التي سجلّناها سابقًا على الحديث المشار إليه، ترد بعينها هنا على حديث السيدة عائشة، لكنها ملاحظات لا تسقط صلاحية هذا الحديث للتأكيد والاستشهاد.

ويمكن أن يُسجَّلَ اعتراضٌ آخر في المقام، وهو أنّ الحديث لو تمّ سندًا ودلالة، فإنّ غاية ما يعطينا ـ من خلال دلالة الحصر ـ ظهورًا في عدم وجود مسوّغ آخر للقتل غير الثلاثة، بما في ذلك الردّة. بيد أنّ هذا الظهور يمكن رفع اليد عنه من خلال النصوص المتعددة الدالة على أنّ الردّة هي ـ أيضًا ـ من موجبات القتل، فدلالة النص تتقدم على دلالة الظهور، كما يقتضيه الجمع العرفي.

ولكن يلاحظ على هذا الاعتراض ـ بالإضافة إلى عدم وضوح كون الجمع المشار إليه جمعًا عرفيًّا في المقام ـ بأنّ اشتمال الرواية المستدل بها على عبارة «التارك لدينه المفارق للجماعة» أو عبارة «رجل يخرج من الإسلام فيحارب الله ورسوله» يرفع المنافاة بينها وبين سائر روايات الردّة المتقدمة، إذ إنّ هذه العبارة تصلح لتفسير سائر روايات الردّة، وتوضح أنّ الردّة المستوجبة للقتل هي الردّة التي تجعل المسلم منشقًا عن الجماعة المسلمة ومحاربًا للإسلام والمسلمين.

2 ـ روايات أخرى:

وهناك روايات أخرى قد يستدل بها، إلّا أنّها لا تخلو من تأمل، نستعرضها فيما يلي:

---

(1) **سنن أبي داود**، ج2 ص327.

(2) **السنن الكبرى** ج2 ص299.

1 ـ **الرواية الأولـى**: ما رواه مسلم والبخاري بشأن الأعرابي الذي استقال من بيعته لـرسـول الله (ص)، وخرج من المدينة فقال النبي (ص): «**المدينة كالكير تنفي خبثها**»[1]، حيث إنّه (ص) لم يحكم بقتله.

ولكن قد تقدّمت في الحديث عن طبيعة حدّ الردّة المناقشة في الاستدلال بها.

2 ـ **الرواية الثانية**: ما رواه البخاري عن أنس قال: «كان رجل نصرانيًّا فأسلم، وقرأ البقرة وآل عمران، فكان يكتب للنبي(ص)، فعاد نصرانيًّا، فكان يقول: ما يدري محمد ما يقول إلّا ما كتبتُ له، فأماته الله، فدفنوه، فأصبح وقد لفظته الأرض..»[2].

وتقريب الاستدلال: إنّ هذا الرجل والذي كان من بني النّجار، كما في رواية مسلم[3]، وبالرغم من ردته لم يعاقبه النبي(ص)، ولم يشر إلى أنّ عقوبته هي القتل أو يطلب استتابته.

إلّا أن يقال: إنّ عدم معاقبته ربما كانت بسبب فراره، كما ورد ذلك صريحًا في رواية مسلم حيث جاء فيها: «فانطلق هاربًا حتى لحق بأهل الكتاب»[4]. وأمّا عدم إشارة النبي(ص) إلى عقوبته فغير معلوم، فربما أشار(ص) لذلك ولم يُنقل، ولا سيّما أنّ الرواية قضية في واقعة، وهي مسوقة لبيان كيف أنّ الأرض لفظته بعد دفنه ثلاث مرات. فتأمل.

3 ـ **الرواية الثالثة**: ما ورد في صحيحي البخاري ومسلم بإسنادهما إلى عبد الرحمن ابن أبي نعم قال: سمعت أبا سعيد الخدري يقول: «بعث علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى رسول الله(ص) من اليمن بذهيبة في أديم مقروظ لم تُحصَّل من ترابها، قال: فقسمها بين أربعة.. فقال رجل من أصحابه: كنا نحن أحقُّ بهذا من هؤلاء، قال: فبلغ ذلك النبي(ص) فقال: **ألا تأمنوني وأنا أمينُ مَنْ في السماء يأتيني خبر السماء صباحًا ومساءً**، قال: فقام رجل غائر العينين، مشرف الوجنتين، ناشز الجبهة كثّ اللحية محلوق الرأس مشمّر الإزار، فقال: يا رسول الله: اتق الله، قال: **ويلك، أولست أحق أهل الأرض أن يتقي الله**، قال: ثم ولّى الرجل، قال خالد بن الوليد: يا رسول الله ألا أضرب عنقه، قال: لا، لعله أن يكون يصلي، فقال خالد: وكم من

(1) **صحيح البخاري** ج2 ص223.
(2) المصدر السابق نفسه ج4 ص181.
(3) **صحيح مسلم** ج8 ص124.
(4) المصدر السابق نفسه ج8 ص124.

مصلٍّ يقول بلسانه ما ليس في قلبه، قال رسول الله(ص): **إني لم أؤمر أن أُنقِّبَ قلوب الناس ولا أشقَّ بطونهم..**[1].

بيان: «الذهيبة» تصغير ذهبة، وفي صحيح مسلم وردت «ذهب» بدون تصغير، و«مقروظ» مدبوغ بالقرظ، وهو شجر يُدبغ بورقه، ولونهُ إلى الصفرة، و«لم تُحصَّل» بصيغة المجهول، أي لم تَخْلُصُ من ترابها، وقوله: «فقام رجل» قيل: هو ذو الخويصرة التميمي، «غائر العينين» أي عيناه داخلتان في محاجرهما لاصقتان بقعر الحدقة، و«مشرف الوجنتين» أي بارزهما، و«ناشز» أي مرتفع، و«كثّ اللحية» أي أنّ شعرها كثير، و«محلوق الرأس»، باعتبار أنّهم كانوا لا يحلقون رؤوسهم، وكانوا يفرقون شعورهم، و«مشمّر الإزار» تشميره رفعه عن الكعب، وفي رواية جاء بدل «قال خالد بن الوليد»: «قال عمر بن الخطاب»[2].

تقريب الاستدلال: إنّ الرواية ظاهرة في ردّة الرجل، ولذا طلب خالد (أو عمر) من رسول الله(ص) أن يأذن له في قتله. إلّا أنّه(ص) لم يأذن له بذلك، وترك الرجل يمضي من غير أن يعاقبه بشيء على ذلك، بل من غير أن يستتيبه من هذا القول الذي عدّه كثير من العلماء ردة منه[3].

إلّا أنّ لنا أن نتحفظ على الاستدلال بهذه الرواية، لجهة أنّ قول الرجل مخاطبًا الرسول(ص): «اتق الله» لا يدلُ على الارتداد والكفر. إنّه بالتأكيد يدلّ على الفسق والجرأة على النبي(ص) وربما النفاق، لكنّ دلالته على الكفر والارتداد عن الإسلام غير واضحة، ولا يوجد ما يدل على ذلك. بل إنّ بعض المسلمين الذين كانوا على ظاهر الإسلام كانوا يحملون تصورات غير دقيقة عن رسول الله(ص)، فهم كانوا يعتقدون أنّه(ص) قد يجتهد ويخطئ، ولذا كان يُسأل في بعض الموارد والحالات: «أمِنْ عند الله أو من عندك؟!»[4] وهذا لا ينافي اعتقادهم بنبوته وأنّه رسول الله، وهذا ما يختزنه قولهم: «أم هو من عند الله».

وقد جاء في بعض الروايات، أنّ بعض أزواجه(ص) خاطبته بكلام قريب مما خاطبه به ذلك الرجل، ففي الحديث عن أبي الصباح الكناني، قال: «ذكر أبو عبد الله عليه السلام أنّ

(1) **صحيح البخاري** ج5 ص110، **صحيح مسلم** ج3 ص111.
(2) **عمدة القاري** للعيني ج18 ص8.
(3) **حرية الفكر في الإسلام**، عبد المتعال الصعيدي ص78.
(4) انظر: **مسند أحمد** ج6 ص389.

زينب قالت لرسول الله(ص): لا تعدلُ وأنتَ رسول الله! وقالت حفصة: إنْ طلَّقَنَا وَجَدْنا أكفاءَنا في قومنا..»[1]، ونحوه خبر أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام[2]، وهكذا الحال في الرجل المذكور في الرواية المتقدمة، فقد خاطبه: «يا رسول الله، اتق الله»، فهو يعترف بأنّه رسول رب العالمين، ولكنه قد يخطئ بنظره. إنّنا لا نريد الدفاع عن هذا الرجل ذي العاقبة السيئة، والعقيدة الخاطئة، لكنّ التكفير أمر عظيم ولا يُصار إليه إلا بدّليل قاطع وواضح.

ثانيًا: الروايات الواردة من طرق الشيعة

هذه بعض الروايات الواردة من طرق أهل السنة، وثمة روايات أخرى واردة من طرق الشيعة الإمامية، تصلح للاستشهاد بها لنفي عقوبة القتل عن المرتد، أو جعلها مؤيدات لذلك:

1. روايات حركة الزندقة

وهذه الروايات هي من الشواهد المهمة في المقام، حيث إنّ جماعة من الزنادقة أو مَنْ قد يصطلح عليهم اليوم بالملحدين، من ذوي الأصول الإسلامية، وممن كان لهم حضور بارز في التاريخ الإسلامي، قد ارتدوا عن الإسلام وألحدوا، أو شكّكوا في العقائد الإسلامية. وربما كان دورهم أخطر بكثير من دور المرتد العادي؛ لأنّهم قاموا بوضع الأحاديث على لسان رسول الله(ص)، وعملوا على تشكيك الناس في معتقداتهم. وإذا لم يكن هؤلاء يجاهرون بآرائهم، فإنهم لم يكونوا متخفّين بها، وكانوا يطرحونها ولو في المجالس الضيقة، وفي حواراتهم مع بعض المسلمين. حتى إنّ بعضهم كان يذهب إلى مكة في موسم الحج، وربما تحدّث عن عبثية أعمال الحج. وحصلت بينهم وبين الإمام الصادق عليه السلام حوارات في هذا الصدد، وقد أبدوا خلالها معتقداتهم وآرائهم الإلحادية والتشكيكية بكل صراحة، ومع ذلك كله لم يحكم الأئمة عليهم السلام ـ ولا سيما الإمام الصادق عليه السلام ـ بارتدادهم ولزوم قتلهم.

ولأهمية هذا الشاهد، فإننا سنوليه عنايةً خاصةً نطلُّ فيها على ظاهرة الزندقة في تاريخنا الإسلامي، مع بيان أهم معتقدات الزنادقة وأبرز ورموزهم، وهذا ما يتكفله الفصل السادس والأخير.

---

(1) **الكافي** ج6 ص136 الحديث2

(2) أنظر: المصدر نفسه، الحديث الخامس من الباب.

2ـ روايات أخرى

الخبر الأول: ما عن أبي جعفر عليه السلام: «**من كان مؤمنًا فحجّ ثم أصابته فتنة فكفر، ثم تاب يُحْسبُ له كل عمل صالح عمله ولا يبطل منه شيء**»[1].

عبّر عنه بعض الفقهاء بالخبر[2] مع أنّه يمتلك سندًا صحيحًا، كما أفاد السيد الخوئي رحمه الله[3].

الخبر الثاني: صحيح محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «**من كان مؤمنًا فعمل خيرًا في إيمانه، ثم أصابته فتنة فكفر، ثم تاب بعد كفره، كُتب له وحوسب بكل شيء كان عمله في إيمانه ولا يبطله الكفر إذا تاب بعد كفره**»[4].

وتقريب الاستدلال بهذين الخبرين: إنّ قبول التوبة يعني إسقاط كل آثار الكفر، ومنها القتل.

ولكنّ الإنصاف أنّه لا دلالة في الروايتين سوى على قبول توبته، واحتساب أعماله الحسنة في ميزان أعماله، وأنّها لا تُحْبَطُ ولا تُمْحَى بسبب ارتداده. أمّا أنّه لا يُقتل، فهذا بعيدٌ عن دلالة الروايتين.

إن قلت: إنّ الروايتين دلتا على قبول توبته، وهو يتضمن قبول إسلامه ورفع كل آثارالارتداد والكفر عنه، ومنها القتل.

---

(1) **التهذيب** ج5 ص459

(2) **العروة الوثقى** ج4 ص449، و**جواهر الكلام** ج17 ص303.

(3) قال السيد الخوئي: «التعبير عنه بالخبر مشعر بالضعف في السند، ولعلّه لأجل طريق الشيخ وإسناده إلى الحسين بن علي، وهو الحسين بن علي بن سفيان البزوفري، فإنّ طريق الشيخ إليه غير مذكور في الفهرست ولا في المشيخة، فيكون الطريق إليه مجهولًا، فضعف الرواية من هذه الجهة، وإلّا فجميع رجال السند ثقات، والحسين بن علي البزوفري ثقة جليل القدر من أصحابنا، كما وصفه النجاشي. هذا ولكنّ الرواية صحيحة، وطريق الشيخ إلى البزوفري وإن لم يُذكر في الفهرست، بل لم يتعرض لاسمه أصلًا ولا في المشيخة وإن ذكر الشيخ في رجاله أنّه ذكره في الفهرست، ولكنه غير موجود في الفهرست، إمّا غفلةً من الشيخ، أو الناسخ لكتاب الفهرست غفل عن ذكره، وكيف كان، ذكر الشيخ طريقه إليه في رجاله وذكره فيمن لم يرو عنهم عليهم السلام، وقال: «الحسن بن علي بن سفيان البزوفري خاصي يكنى أبا عبد الله، له كتب، روى عنه التلعكبري، وأخبرنا عنه جماعة منهم محمد بن محمد ابن النعمان المفيد»، والطريق إلى كتبه صحيح، فالرواية صحيحة»، انظر: **كتاب الحج من تقريرات بحث السيد الخوئي** ج1 ص271 ـ 272.

(4) **الكافي** ج2 ص461.

قلت: إنّ الروايتين ليستا بصدد بيان قبول التوبة ليستفاد ذلك منهما، وإنّما هما بصدد بيان عدم حبط العمل في يوم الحساب بعد توبته من كفره السابق، لا يستفاد منه رفع كل آثار الارتداد عنه.

نعم، في هاتين الروايتين دلالة على عدم وجوب إعادة الحج وغيره من العبادات على مَنِ ارتدّ، ثم تاب وعاد إلى الإسلام، وإنْ قوّى الشيخ الطوسي الإعادة وجزم بذلك أبو حنيفة، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَـٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾[1].

ورُدَّ هذا القول: بأنّ «الاحباط مشروط بالموافاة»، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ﴾[2].

الخبر الثالث: صحيحة أبان بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام «في الصبي إذا شبّ فاختار النصرانية وأحد أبويه نصراني أو جميعًا مسلمين، قال: لا يترك ولكنْ يضرب على الإسلام»[3].

والرواية صحيحة بحسب سند الصدوق، وأمّا عند الكليني[4] والشيخ الطوسي[5] فهي مرسلة، هذا فيما يتصل بسند الرواية. وأمّا تقريب دلالتها على المطلوب، فباعتبار أنّه عليه السلام لم يحكم بقتل المرتد مع أنّه مرتد فطري، وإنّما أَمَرَ بضربه ليعود إلى الإسلام.

وقد يعترض على الاستدلال بهذه الرواية:

أولًا: بما ذكره العلامة المجلسي، قال تعليقًا على الخبر: «وظاهره عدم قتل الفطري ابتداءً، ويمكن حمله على المراهق للبلوغ»[6].

ويلاحظ عليه بأنّ معنى «شبّ» أنّه صار شابًّا فيكون بالغًا، ويشهد له قوله «فاختار النصرانية»، فإنّ اختيار دين آخر كالنصرانية أو غيرها يكون في العادة بعد اكتمال مداركه وبلوغه. فتأمل.

---

(1) سورة المائدة، الآية: 5.

(2) سورة البقرة، الآية: 217. انظر: **تذكرة الفقهاء**، ج7 ص93، وج8 ص448، و**العروة الوثقى** ج2 ص202.

(3) **من لا يحضره الفقيه** ج3 ص152.

(4) **الكافي** ج7 ص257.

(5) **تهذيب الأحكام** ج10 ص140.

(6) **مرآة العقول** ج23 ص399.

ثانيًا: إنّ الرواية إنّما تُعارض ما تقدم من روايات استند إليها المشهور في إفتائهم بقتل المرتد الفطري دون استتابة، ولكنّها لا تنافي القول الآخر الذي ذهب إليه بعض الفقهاء كما تقدم سابقًا من قبول توبة المرتد مطلقًا ولو كان فطريًّا، على اعتبار أنّ ضربه على الإسلام قد يكون بهدف الضغط عليه ليعود إلى الإسلام ويتوب.

ولكن يمكن أن يجاب عليه: بأنّ ظاهر الرواية أنّ ضربه هو عقوبته، لا أنّه مجرد مقدمة لاستتابته بحيث إذا لم يتب فإنّه يُقتل. فإنّ الإمام عليه السلام في مقام البيان، فلو كان يقتل في حال عدم توبته لأشار إلى ذلك.

ويمكن القول: إنّ ما تضمنته الرواية من ضربه على الإسلام، هو قرينة على تدبيرية العقوبة الموضوعة للارتداد.

الفصل السادس

حركة الزندقة في التاريخ الإسلامي

- تعريف الزندقة
- أصناف الزنادقة ومعتقداتهم
- أهم رموز الإلحاد في التاريخ الإسلامي
- العلاقة مع الزنادقة: الحوار لا السيف
- روايات ضعيفة حول قتل علي عليه السلام للزنادقة
- هل الزندقة حركة نفاق؟
- هل يقتل الزنديق؟

ظاهرة الإلحاد

في البدء، لا بدّ لنا أنّ نشير إلى أنّ الإلحاد ـ كما يبدو للباحث المتتبع ـ لم يشكّل في يوم من الأيام ظاهرة عامة وراسخة في نفوس البشر، في كل التاريخ الإنساني. بل ظلّ في أحسن حالاته ـ كما في الحقبة الشيوعية المنصرمة ـ ظاهرة عابرة ومصطنعة. والسرّ في ذلك، أنّ الإلحاد في قواعده يصادم الوجدان الإنساني المفطور على الإيمان بالله تعالى، والإذعان بوجود خالق مدبر، فضلًا عن أنه يفتقد البرهان والسند المقنع.

وفي تاريخنا الإسلامي ظهرت جماعة إلحادية محدودة عرف أتباعها بالزنادقة. وهؤلاء ـ كلًّا أو بعضًا ـ يصنفون بحسب الفقه الإسلامي في عداد المرتدين، الأمر الذي يفرض علينا دراسة هذه القضية في سياق حديثنا عن الردّة. فما هي الزندقة؟ وكيف تمّ التعاطي مع الزنادقة أو الملحدين؟ فهل حُكموا بالإعدام أم لا؟ وكيف تعاطى الأئمة من أهل البيت عليهم السلام معهم؟

تعريف الزندقة

الزنديق: لفظ فارسي معرّب، ويوجد ثلاثة احتمالات في الأصل الفارسي للكلمة:

1 ـ إنّه مأخوذ من «زَنْدِكِرَيْ» وهو من يقول بدوام الدهر، كما يقول ابن منظور في لسان العرب[1].

2 ـ إنّ الأصل في الكلمة هو «زندا»، وهو اسمُ كتابٍ أظهره مزدك المتنبئ الفارسي، القائل بالإباحية الجنسية والاشتراكية الاقتصادية. قال العلامة الطريحي[2]: «إنّ مزدك هو الذي ظهر في أيام قبّاذ، وزعم أنّ الأموال والحرم مشتركة، وأظهر كتابًا سماه «زندا»، وهو كتاب المجوس الذي جاء به زرداشت الذي يزعمون

---

(1) **لسان العرب** ج16 ص91.

(2) **مجمع البحرين** ج5 ص179.

أنه نبي، ونُسب أصحاب مزدك إلى زندا، فأعربت الكلمة فقيل: زنديق، والجمع زنادقة، والهاء عوض من الياء المحذوفة، وأصله الزناديق، والاسم الزندقة عُرِّبَ من الزند».

3 ـ إنّ زنديق معرّب «زَنْ دِين» أي دين المرأة، نقل ذلك عن صاحب القاموس[1].

وكما وقع البحث في الأصل الفارسي الذي اشتقت منه الكلمة، وقع الكلام في تحديد معناها المصطلح، فهل المقصود بالزنادقة: المجوس الثنوية، القائلون بإله الخير والنور، وإله الشر والظلمة أم هم الملاحدة؟

الظاهر أنّ الأصل الفارسي للكلمة يساعد على اختيار كون الزنديق هو الثنوي من المجوس، والقائل بمبدأين أزليين للعالم. ثم أطلقت الكلمة على «كل ملحد في الدين»[2]. وبمراجعة الروايات، نجد أنّها تطلق اللفظ على الصنفين، أعني الثنوية[3] والملاحدة[4].

أصناف الزنادقة ومعتقداتهم

ويظهر من بعض الروايات أنهم على أصناف. ففي الخبر عن الصادق عليه السلام «.. فأما كفر الجحود بالربوبية وهو قول من يقول لا رب ولا جنة ولا نار، وهو قول صنفين من الزنادقة يقال لهم الدهرية، وهم الذين يقولون ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾[5]، وهو دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان من غير تثبت منهم ولا تحقيق لشيء مما يقولون، قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾»[6]، وينقل الثقفي رواية يُسأل فيها الإمام علي عليه السلام عن زنادقة «فيهم من يعبد الشمس والقمر، وفيهم من يعبد غير ذلك، وفيهم مرتد عن الإسلام»[7].

والحقيقة، أنّه قد حصل توسّعٌ كبير في استعمال كلمة الزنديق، واستخدم سلاحًا بوجه كل من لا يلتقي مع المذهب السائد. فأُطلق على السبئية، وهم أصحاب عبد الله بن

(1) **مجمع البحرين** ج5 ص179، و**كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج1 ص913.
(2) **مجمع البحرين** ج5 ص178.
(3) راجع **التوحيد** للصدوق ص133و243، و**الكافي** ج1 ص128.
(4) راجع **التوحيد** للصدوق ص29و127و295 و297.
(5) سورة الجاثية، الآية: 24.
(6) **الكافي** ج2 ص389.
(7) **الغارات** ج1 ص146.

سبأ. كما أطلق على غيرهم، وفي هذا الصدد يقول عبد الرحمن بدوي: «لفظ زنديق لفظ غامض مشترك قد أطلق على معانٍ عدة مختلفة فيما بينها، وعلى الرغم مما قد يجمع بينها من تشابه، فكان يطلق على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصلين أزليين للعالم هما النور والظلمة، ثم اتسع المعنى من بَعْدُ اتساعًا كبيرًا حتى أُطلق على كل صاحب بدعة وكل ملحد، بل انتهى به الأمر أخيرًا إلى أن يطلق على من يكون مذهبه مخالفًا لمذهب أهل السنة، أو حتى من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتاب ومن إليهم»[1].

ويلتقي زنادقة العصر الإسلامي على التشكيك بالقرآن، ورفض العقائد الدينية، كالإيمان بالله واليوم الآخر، والاستهزاء ببعض العبادات الإسلامية. وقد صوّب بعضهم رأي إبليس في امتناعه عن السجود لآدم واعتبره سيد الموحدين[2]. وسجّل آخرون اعتراضات عديدة على القرآن محاولين إثبات تناقضه وتهافته[3]. واجتمع عدد من كبارهم في مكة المكرمة، في محاولة تهدف إلى نقض القرآن ومعارضته[4]. وذهب عبد المسيح الكندي، وهو من الزنادقة المعروفين إلى أنّ القرآن ليس معجزًا، بل «لا ينخدع بدعوى إعجازه إلّا المغفلون والأسقاط والعجم والأغبياء»[5]. وهكذا نجدهم يسخرون من شعائر الحج كالطواف، ورمي الحجارة وتقبيل الحجر الأسود[6]، ويعترضون على نصاب الزكاة[7]، وعلى ميراث المرأة[8]، إلى غير ذلك من التشكيكات.

مبدأ ظهورهم

جاء في بعض الروايات عن الإمام الصادق عليه السلام: «تظهر الزنادقة في سنة ثمان وعشرين ومئة»[9]. لكنّ هذه الرواية مضافًا إلى ضعف سندها بعمر بن عبد العزيز المعروف بزحل، والذي قال فيه النجاشي: إنّه مخلط[10]، ولم يوثقه أحد من الرجاليين، فإنّ تحديدها ظهور

---

(1) **من تاريخ الإلحاد في الإسلام** ص24.
(2) **شرح النهج**، ج1 ص106و107.
(3) **التوحيد**، ص247، **الكافي** ج5 ص362.
(4) **الاحتجاج**، ج2 ص142.
(5) **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ص129
(6) **من لا يحضره الفقيه** ج2 ص349، **التوحيد**، 253.
(7) **الكافي** ج3 ص509.
(8) المصدر نفسه، ج7 ص85.
(9) المصدر نفسه، ج1 ص240.
(10) انظر: **رجال النجاشي** ص284.

الزنادقة بالسنة المذكورة غير مفهوم، كما ذكر بعض العلماء في حاشيته على شرح أصول الكافي، قال معللاً ذلك: «بأنهم أتباع ماني وكان ظهورهم في ملك شابور بن أزدشير من ملوك بني ساسان قبل ظهور الإسلام بمئات السنين، وبقي ملكهم إلى أن ظهر الإسلام على سائر الأديان فانقرضوا تدريجيًّا ولم يبق منهم باقية. هذا إن كان المراد بظهورهم حدوثهم على ما هو المتبادر، وإن أريد بالظهور رفع التقية عنهم وتجويز إظهار آرائهم فلم يكن هذا محققًا في زمن، لأنه في كل عصر أظهر واحد منهم رأيًا أُخِذَ وقُتل كابن أبي العوجاء وغيره كثير، وكان الخلفاء من بني العباس وغيرهم من الأمراء يبالغون في التفتيش عن الزنادقة ويجاوزون الحدّ في التجسس والقتل والاستئصال، وكانوا قبل سنة ثمان وعشرين في دولة بني أمية لا يعاقبون هذا العقاب..»[1].

ولنا أن نعلق على كلامه: بأنّه ـ مع غض النظر عن سند الحديث ـ ربما يكون المقصود بالظهور الحضور اللافت، بمعنى بروز جماعة منهم في الوسط الإسلامي بشكل لم يسبق له نظير بلحاظ تاريخ المسلمين لا تاريخ الفرس أو غيرهم. وهذا ما كان بالفعل، فإنّ الزندقة وإنْ وجد لها أتباع قبل العصر العباسي، كما يؤكد ذلك استعمال هذه اللفظة على لسان الإمام علي عليه السلام[2] وعلى لسان أبي بكر أيضًا[3]، لكنهم كانوا أفرادًا قليلين جدًّا ولم يلفتوا الأنظار. بخلاف ما كان عليه الحال في العصر العباسي، فإنّ الزنادقة وإن لم يشكّلوا فرقة كبيرة يشار لها بالبنان، لكنّ الحيويّة الفكرية التي حصلت في هذا العصر، من خلال حركة الترجمة وتلاقح الثقافات، جعلت لهم حضورًا لافتًا ومميزًا، مما قد يبرر إطلاق كلمة الظهور الواردة في الحديث؛ ويمكننا القول: إنّ حركة الزندقة هذه، وما طرحته من تحديات فكريّة وشبهات متعددة في وجه العقائد الدينية، ساهمت في تفعيل الحركة العلمية وتحريك عجلتها، وتنشيط علم الكلام وتحفيزه على الإبداع والتطور.

أهم رموز الإلحاد والزندقة في التاريخ الإسلامي

استكمالاً للحديث عن حركة الإلحاد والزندقة في تاريخنا الإسلامي، رأينا من المناسب أن نتحدث بشيء من الإيجاز عن أهم رموز هذه الحركة، مع الإشارة إلى بعض أفكارهم وآرائهم:

---

(1) **شرح أصول الكافي** للمازندراني ج5 ص338 راجع الحاشية.
(2) **الغارات** ج1 ص146.
(3) **الفضائل** لشاذان بن جبريل ص132.

1ـ عبد الكريم بن أبي العوجاء

يعتبر عبد الكريم بن أبي العوجاء واحدًا من أبرز الشخصيات الإلحادية في التاريخ الإسلامي وأهمها، فمن هو هذا الرجل؟

هو خال معن بن زائدة[1]، وكان من المانوية، ويعتقد أنّ الكون لا صانع له ولا مدبر، بل الأشياء تتكون من ذاتها، وعلى هذا كانت الدنيا لم تزل ولا تزال[2]. وجاء في بعض الأخبار، أنّه كان من تلامذة الحسن البصري فانحرف عن التوحيد فقيل له:

تركت مذهب صاحبك، ودخلت فيما لا أصل له ولا حقيقة؟ فقال: «إن صاحبي كان مخلطًا، كان يقول طورًا بالقدر وطورًا بالجبر، وما أعلمُه اعتقد مذهبًا دام عليه»[3].

له مناظرات عديدة مع الإمام الصادق عليه السلام، في قضايا الإيمان بالله ووحدانيته وغيرها من الشؤون الدينية. ويعتبر من أشدّ الزنادقة جرأة في طرح الاعتراضات على الإمام الصادق عليه السلام، وهو القائل فيه عليه السلام بعد مناظرة له معه: «ما هذا ببشر، وإن كان في الدنيا روحاني يتجسد إذا شاء ظاهرًا، ويتروّح إذا شاء باطنًا فهو هذا»، يقصد الإمام الصادق عليه السلام[4].

وقد أغلظ له ذات يوم المفضل بن عمر في الكلام، بعدما سمعه يتكلم في نفي الصانع والمدبر، وهو في جوار قبر النبي(ص)، فقال له ابن أبي العوجاء: «يا هذا، إن كنت من أهل الكلام كلّمناك، فإنْ ثبتت لك حجة تبعناك، وإن لم تكن منهم فلا كلام لك. وإن كنت من أصحاب جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، فما هكذا يخاطبنا ولا بمثل دليلك يجادلنا، ولقد سمع من كلامنا أكثر مما سمعت، فما أفحش في خطابنا ولا تعدى في جوابنا، وإنّه للحليم الرزين العاقل الرصين لا يعتريه خُرْقٌ ولا طيش ولا نَزَق، يسمع كلامنا ويصغي إلينا ويتعرف حجتنا حتى إذا استفرغنا ما عندنا وظننا أنّا قد قطعناه، أدحض حجتنا بكلام يسير وخطاب قصير، يلزمنا به الحجة ويقطع العذر، ولا نستطيع لجوابه ردًّا، فإن كنت من أصحابه فخاطبنا بمثل خطابه»[5].

---

(1) معن بن زائدة الشيباني كان من أصحاب المنصور العباسي وقد ولاه اليمن وغيرها، وهو رجل شجاع وكريم وشاعر، انظر: **تاريخ بغداد** ج13 ص236، **والأمالي** للسيد المرتضى ج1 ص161.

(2) **توحيد المفضل** ص41.

(3) **الكافي**، ص197، **الفقيه** ج2 ص249.

(4) **الكافي** ج1 ص75، **التوحيد** ص129.

(5) **توحيد المفضل** ص42.

وينقل المفيد: «أنّ ابن أبي العوجاء وابن طالوت وابن المقفع في نفر من الزنادقة، كانوا مجتمعين في الموسم في المسجد الحرام. وأبو عبد الله عليه السلام جعفر بن محمد فيه إذ ذاك يفتي الناس ويفسّر لهم القرآن، ويجيب عن المسائل بالحجج والبينات. فقال القوم لابن أبي العوجاء: هل لك في تغليط هذا الجالس وسؤاله عما يفضحه عند هؤلاء المحيطين به، فقد ترى فتنة الناس به، وهو علّامة زمانه؟، فقال لهم ابن أبي العوجاء: نعم».

وتضيف الرواية ـ التي يلتقي الصدوق في نقلها مع المفيد ابتداءً من هذا الموضع ـ قائلة: «أنه تقدم ففرّق الناس وقال: يا أبا عبد الله إنّ المجالس أمانات ولا بدّ لكل من به سعال أن يسعل، أفتأذن في الكلام؟ فقال تكلم، فقال: إلى كم تدوسون هذا البيدر (يقصد الطواف حول البيت)، وتلوذون بهذا الحجر، وتعبدون هذا البيت المعمور بالطوب والمدر، وتهرولون حوله هرولة البعير إذا نفر، إنّ من فكّر في هذا وقدّر علم أنّ هذا فعلٌ أسّسه غير حكيم ولا ذي نظر، فقلْ فإنّك رأس هذا الأمر وسنامه وأبوك أسُّه ونظامه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ من أضلّه الله وأعمى قلبه استوخم الحق فلم يستعذبه، وصار الشيطان وليّه يورده مناهل الهلكة ثم لا يُصْدِرُه، وهذا بيت استعبد الله به خلقه ليختبر طاعتهم في إتيانه، فحثّهم على تعظيمه وزيارته وجعله محلَّ أنبيائه وقبلةَ المصلين، فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي إلى غفرانه.. وأحقّ من أطيع فيما أمر وانتهي عما نهى عنه وزجر الله المنشئ للأرواح والصّور..».

وفي نهاية الحوار قام ابن أبي العوجاء إلى أصحابه وقال لهم: «من ألقاني في بحر هذا! سألتكم أن تلتمسوا لي خمرة فألقيتموني على جمرة، قالوا له: ما كنت في مجلسه إلا حقيرًا! فقال: إنه ابن من حلق رؤوس من تروون»[1].

ومن طرائف ما جرى بينه وبين الإمام عليه السلام، أنّه دخل عليه ذات يوم وقال له: «أليس تزعم أنّ الله خالق كل شيء؟ فقال أبو عبد الله: بلى، فقال: أنا أخلق! فقال عليه السلام له: كيف تخلق؟ فقال: أُحْدِثُ في الموضع ثم ألبثُ عنه فيصير دوابًا، فأكون أنا الذي خلقتها، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أليس خالق الشيء يعرف كم خلقه؟ قال: بلى، قال: فتعرف الذكر منه من الأنثى وتعرف عمرها؟ فسكت»[2].

(1) **الإرشاد** ج2 ص199، و**علل الشرائع** للصدوق ج2 ص404.

(2) **التوحيد** ص296.

سبب مقتله

روي في قصّة مقتله أنّ محمد بن سليمان عامل المنصور في الكوفة حبسه، وكثر شفعاؤه بمدينة السلام، وألحّوا على المنصور، فكتب إلى عامله بالكفّ عنه، ولكنّ محمد بن سليمان أمر به فضربت عنقه قبل أن يصله كتاب المنصور. ولما أيقن أنه مقتول قال: «أما والله لئن قتلتموني لقد وضعت أربعة آلاف حديث أحرّم فيها الحلال وأحلّ بها الحرام، ولقد فطّرتكم يوم صومكم وصوّمتكم يوم فطركم!»[1].

ويظهر من رواية أخرى أنه مات حتف أنفه[2].

2ـ ابن المقفع

اسمه روزبه قبل الإسلام وعبد الله بعده. وهو فارسي مجوسي، أسلم على يد عيسى بن علي عم المنصور. وكان مشهورًا بصنعة الإنشاء والأدب، وهو الذي عرّب كتاب «كليلة ودمنة». ولُقِّبَ بالمقفع لأنّ الحجاج ضربه ضربًا فتفقعت يده، أي تشنجت. وقيل هو المقفع بكسر الفاء، لعمله القفعة وهي شبيهة بالزنبيل بلا عروة، وتُعمل من الخوص»[3]، وهو من الزنادقة المعروفين الذين كانوا يجتمعون في الحرم المكي ويستهزئون بالحجيج. وله حوارات مع الإمام الصادق عليه السلام، وقد قال ذات يوم وهو يومئ بيده إلى الطواف: أترون هذا الخلق ما منهم أحد أوجب له اسم الإنسانية إلا ذلك الشيخ الجالس، يعني جعفر بن محمد عليه السلام، فأمّا الباقون فرعاع وبهائم! فقال ابن أبي العوجاء: لا بدّ من اختبار ما قلت فيه منه، فقال ابن المقفع: لا تفعل فإنّي أخاف أن يُفسد عليك ما في يدك، فقال: ليس ذا رأيك، ولكنْ تخاف أنْ يضعف رأيك عندي في إحلالك إياه المحل الذي وصفت، فقال ابن المقفع: أمّا إذا توهمت عليّ هذا فقمْ إليه وتحفّظْ ما استطعت من الزلل ولا تثنِ عنانك إلى استرسال فيسلمك إلى عقال، سِمْه ما لك وما عليك، فقام ابن أبي العوجاء..»، وحصلت بينه وبين الإمام عليه السلام مناظرة عاد بعدها ليقول كلمته المتقدمة: «ما هذا بشر..»[4].

وروى جعفر بن سليمان عن المهدي أنه قال: «ما وجدت كتاب زندقةٍ إلّا وأصله

(1) **أمالي** المرتضى ج1 ص357، نقلًا عن أبي ريحان البيروني.
(2) **التوحيد** ص298.
(3) راجع حاشية كتاب **الأمالي** ج1 ص93، **الأعلام** للزركلي ج4 ص140
(4) **الكافي** ج1 ص74، **التوحيد** ص126.

ابن المقفع، وروى ابن شبّة، قال: حدثني مَنْ سمع ابن المقفع، وقد مرّ ببيت نارٍ للمجوس بعد أن أسلم فلمحه وتمثّل:

يـا بـيـت عـاتـكـة الـذي أتـعـزّل حـذر الـعِـدى وبـكَ الـفـؤادُ مـوكّـلُ
إنـي لأمـنـحـك الـصـدود وإنـنـي قسمًا إلـيـك مـع الـصـدود لأمـيـل[1]

سبب مقتله

قُتل ابن المقفع بأمر المنصور سنه 144 أو 145هـ، لكنّ قتله لم يكن على خلفيّة الزندقة والردّة، بل نتيجة حقد شخصي من المنصور عليه. والسبب في ذلك أنّ عبد الله ابن علي خرج على المنصور بالشام إثر موت السفاح، وغلب على دمشق، وادعى أنّ السفاح عهد إليه بذلك. فجهّز إليه المنصور جيشًا بإمرة أبي مسلم الخراساني فهزمه، وفرّ عبد الله إلى البصرة. فاستأمن له أخواه عيسى وسليمان من المنصور فآمنه، فطلب عبد الله من يرتّب له كتاب أمان لا يستطيع المنصور أن ينقضه، وكان ابن المقفع كاتب سليمان أمير البصرة، فأمره بذلك. فكتب له أمانًا جاء فيه «ومتى غدر أمير المؤمنين بعمه عبد الله فرقيقه (عبيدَه) أحرار ونساؤه طوالق، والمسلمون في حل من بيعته»، فاشتدّ الأمر على المنصور، وأمر سفيان بن معاوية المهلبي، وكان يعادي ابن المقفع أن يقتله. فاحتال عليه، فقتله بطريقة وحشية، حيث أمر له بتنور فسجّره ثم قطّع أطرافه ورماها في التنور وهو ينظر. وإثر ذلك شكا سليمانُ المهلبي إلى المنصور، وأحضر الشهود ليشهدوا أنّه قتله، فقال لهم المنصور: «إن قبلت شهادتكم وقتلت سفيان فخرج ابن المقفع من هذا الباب ما أصنع بكم؟ فرجعوا في الحال عن الشهادة وبطل دم ابن المقفع»[2].

3ـ أبو شاكر الديصاني

اسمه عبد الله، وهو من الزنادقة المعروفين، قال مساور:

لـو أنّ مـانـي وديـصـانًـا وعصبتهم جـاؤوا إلـيـك لـمـا قـلـنـاك زنـديـق
أنـت الـعـبـادة والـتـوحـيـد مـذ خُلقا وذا الـتـزنـدق نـيـرنـج مـخـاريـق[3]

وهو أحد الأربعة الذين اجتمعوا على نقض القرآن ومعارضته، كما جاء في الرواية

(1) راجع **الأمالي** للسيد المرتضى ج1 ص94.
(2) **لسان الميزان** ج3 ص366، **أمالي** المرتضى ج1 ص94، **سير أعلام النبلاء** ج6 ص208..
(3) **أمالي السيد المرتضى**: ج1 ص93.

عن هشام بن الحكم[1]. وجرت بينه وبين الإمام الصادق عليه السلام مناظرات عديدة مسطورة في الكتب التاريخية والحديثية[2].

وفي مناظرة بينه وبين هشام بن الحكم، وجّه سؤالًا لهشام: ألك رب؟ فقال: بلى، قال: أقادر هو؟ قال: نعم قادر قاهر، قال: يقدر أن يدخل الدنيا كلها البيضة لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا؟ قال هشام: النَّظِرَة (أي أعطني مهلة)، وخرج هشام ليعرض المسألة على الإمام الصادق عليه السلام الذي قال لهشام: انظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى، فقال: أرى سماءً وأرضًا ودورًا وقصورًا وبراري وجبالًا وأنهارًا، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقل منها قادر أن يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة..»[3].

وظاهر بعض الروايات أنه كان من الثنوية[4].

4ـ حماد الراوية

وهو حماد بن أبي ليلى، المعروف بحماد الراوية. مشهور برواية الأشعار والحكايات. وكان ماجنًا ومشهورًا بالكذب في الرواية، وعمل الشعر وإضافته ـ أي الشعر ـ إلى المتقدمين حتى قيل: إنّه أفسد الشعر، وقد عدّه بعضهم من الزنادقة[5]. ولكنّ الجاحظ لم يزد على اتهامه في دينه[6]، ولم يجزمْ السيد المرتضى بإلحاده[7].

5ـ ابن طالوت

ورد اسمه في عداد الزنادقة الأربعة الذين اجتمعوا في موسم الحج داخل المسجد الحرام..[8].

---

(1) **الاحتجاج** ج2 ص142.
(2) **الأمالي** للصدوق ص432، **التوحيد**: ص290ـ292،**الاحتجاج** ج ص71.
(3) **الكافي** ج1 ص79، **التوحيد**: ص122.
(4) **الكافي** ج1 ص128.
(5) راجع **لسان الميزان** ج2 ص352.
(6) **أمالي** المرتضى ج1 ص90.
(7) المصدر نفسه ج1 ص92.
(8) **الإرشاد** ج2 ص199.

زنادقة آخرون

وقال الشريف أبو القاسم المراغي في كتاب غريب الفوائد: «كان حماد الراوية، وحماد عجرد، وحماد بن الزبرقان، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، وصالح بن عبد القدوس، وابن المقفع، ومطيع بن أياس، ويحيى بن زياد الحارثي، وعلي بن الخليل الشيباني مشهورين بالزندقة والتهاون في أمر الدين..»[1].

ويعتبر ابن الراوندي، وهو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، من أشهر الزنادقة الذين جاؤوا بعد هؤلاء، عاش في القرن الثالث، وقيل: توفي سنة 300هـ، وقيل قبلها[2].

العلاقة مع الزنادقة: الحوار لا السيف

والسؤال الذي يفرض نفسه في المقام، هو كيف تعامل المسلمون، وعلى رأسهم أئمة أهل البيت عليهم السلام مع هذه الجماعة، التي اعتبر أكثر أفرادها مرتدين عن الإسلام. فهل واجهوهم بالسيف والسنان أم بالحجة والبرهان؟

تُجمع المصادر التاريخية، على أنّ الإمام الصادق عليه السلام تصدى لهذه الجماعة بالحوار والجدال بالتي هي أحسن، وحصلت بينه وبينهم لقاءات علميّة، وندوات حوارية متنوعة. كان يستمع إليهم بإصغاء، ثم يخاصمهم ويدحض حجتهم. ولا نجد في رواية من الروايات، صدور إشارة منه عليه السلام إلى ارتدادهم، ووجوب قتلهم واستتابتهم، رغم تصريحهم أمامه بالكفر البواح، وتشكيكهم بالله ورسوله، وسائر العقائد الدينية، واستهزائهم بالشعائر الإسلامية. وإنّ ما سطرته صفحات التاريخ عن المجالس الحوارية، والحلقات النقاشية التي عقدها الصادق عليه السلام معهم، حتى داخل بيت الله الحرام، تعكس جو الحرية الفكرية السائد آنذاك، ورحابة الإسلام في تقبّل الآخر كما هو، لا كما نريده. والإصغاء إلى أفكاره مهما كانت منكرة بنظرنا، بعيدًا عن كل أشكال القمع والإرهاب الفكري.

إنّ سكوت الإمام عليه السلام ـ وهو في موقع البيان ـ عن أنّ حكم هؤلاء هو القتل، ظاهر في أنّ هؤلاء لا يُقتلون، وإلّا لوجب على الإمام عليه السلام من موقع كونه الأمين على تبليغ الأحكام الشرعيّة، وتطبيق حدودها، أن يشير إلى ذلك. مع أنّه لم تحصل الإشارة إلى

---

(1) **لسان الميزان** ج3 ص173 ونحوه ما ورد في **أمالي** المرتضى ج1 ص89.

(2) راجع **من تاريخ الإلحاد في الإسلام** ص77 ـ 176 وما بعدها.

ذلك، باستثناء ما وصلنا من الروايات المروية عن أمير المؤمنين عليه السلام التي لا تتم سندًا ولا دلالة كما سنرى.

إنّ ظاهرة الزندقة، بحكم انتشارها أو انتشار أخبارها، وكون بعض رموزها من الشخصيات المعروفة آنذاك، لو كان حكم رجالها هو القتل، لبان ذلك وشاع وعُرف عن الأئمة عليهم السلام.

نعم، ذكرت بعض المصادر، قيام السلطة بقتل بعض الزنادقة. لكنْ بمراجعة ملابسات القتل وأسبابه يتبين أنه لا ربط لذلك بمعتقداتهم وأفكارهم، بقدر ما يرتبط بقضايا شخصية. فالمنصور العباسي أمر سنة 144 أو 145هـ بقتل ابن المقفع، على خلفيّة إنشاء الأخير كتاب أمان لعبد الله بن علي عم المنصور، حَالَ ـ هذا الكتاب ـ دون تمكّن المنصور من الفتك بعمه.

وممن قُتل من الزنادقة عبد الكريم بن أبي العوجاء. قتله محمد بن سليمان عامل الكوفة من قبل المنصور قبل أن يصله كتاب الأخير بالكفّ عنه[1]. ولم يثبت أنّه قتله على خلفية الارتداد. على أنّه لا حجية شرعية في فعله، بل ظاهر بعض الروايات أنّه مات حتف أنفه ولم يقتل[2].

روايات ضعيفة حول قتل علي عليه السلام للزنادقة

إلّا أنّ بعض الروايات، تحدثت عن قيام أمير المؤمنين عليه السلام بقتل بعض الزنادقة أو أمره بذلك، وهي ما يلي:

1 ـ ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الحسن بن شمّون، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصم، عن مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام أُتي بزنديق فضرب علاوته، فقيل له: إنّ له مالًا كثيرًا فلمن تجعل ماله ؟ قال : لولده ولورثته وزوجته»[3].

بيان: العلاوة : أعلى الرأس أو العنق[4].

(1) **بحار الأنوار** ج55 ص 357.

(2) **التوحيد** ص298.

(3) **وسائل الشيعة** ج28 ص 332 الباب 5 من أبواب حدّ المرتد، الحديث 1.

(4) **القاموس المحيط** ج4 ص365.

2ـ وبالإسناد المتقدم عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يحكم في زنديق إذا شهد عليه رجلان عدلان مرضيان وشهد له ألف بالبراءة جازت شهادة الرجلين وأبطل شهادة الألف، لأنّه دين مكتوم»[1].

إلّا أنّ الروايتين المذكورتين ضعيفتان سندًا[2]. كما أنّهما لا تخلوان من مناقشات دلالية. أما الأولى، فلأنه لا ظهور فيها أنّ قتل الزنديق كان بسبب زندقته. نعم، هي لا تخلو من إشعار قوي بذلك، لكنه غير كافٍ في الإفتاء، ولا سيما في قضايا الدماء. وأما الرواية الثانية ـ فمضافًا إلى أنّها لم تحدد الحكم الذي حكم به أمير المؤمنين عليه السلام وهل أنّه القتل أو غيره ـ فهي تشتمل على مضمون يبعث على الاستغراب، إذ كيف تُقَدَّمُ شهادة الاثنين على شهادة الألف! مع أنّ القاعدة إن لم تقض بتقديم شهادة الألف، وترجيحها على شهادة الاثنين، فهي ـ على الأقل ـ تقضي بتساقط الشهادات عند التعارض. والتعليل بأنّ «دينه ـ أعني الزنديق ـ مكتوم» والذي مردّه ـ ظاهرًا ـ إلى أنّ شهادة الاثنين هي شهادة إثبات تكشف عن الواقع، بينما شهادة الألف هي شهادة على نفي العلم، لا يوجب تقديم شهادة الإثبات على شهادة النفي؛ لأنّه لا دليل على ذلك، إذ كما أن شهادة الإثبات تشهد على العلم لاطلاعها على حقيقة أمره، فإنّ شهادة النفي ربما كانت أيضًا مطّلعة على واقع أمره، فتكون كاشفة عن الواقع كشهادة الإثبات.

3ـ ما رواه الشيخ الطوسي بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، رفعه قال: كتب عامل أمير المؤمنين عليه السلام إليه: إنّي أصبتُ قومًا من المسلمين زنادقة وقومًا من النصارى زنادقة، فكتب إليه: أمّا من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه، ومن لم يولد على الفطرة فاستتبه، فإن تاب وإلّا فاضرب عنقه، وأمّا النصارى فما هم عليه أعظم من الزندقة»[3]. ورواه الشيخ الصدوق مرسلًا، ألا أنّه قال: «ثمّ ارتد»[4].

(1) **وسائل الشيعة** ج 28 ص 332، الباب 5 من أبواب حدّ المرتد، الحديث2.

(2) وذلك لاشتمال السند على كل من محمد بن الحسن بن شمون، فإنه «ضعيف جدًّا فاسد المذهب»، وكان واقفيًّا ثم مغاليًّا. **مجمع الرجال** للقهبائي ج5 ص87 نقلًا عن النجاشي وابن الغضائري وغيرهما، وعبد الله بن عبد الرحمن الأصم البصري، فإنه كما يقول النجاشي: «ضعيف غالٍ ليس بشيء»، انظر: المصدر نفسه ج4 ص25، هذا مضافًا إلى اشتمال السند على سهل بن زياد وهو أيضًا ممن لم تثبت وثاقته.

(3) **الوسائل** ج28 ص 333 الباب 5 من أبواب حدّ المرتد الحديث 5.

(4) المصدر نفسه.

ونحوه ما رواه الثقفي عن الحارث عن أبيه قال: بعث علي عليه السلام محمد بن أبي بكر أميرًا على مصر، فكتب إلى علي عليه السلام يسأله عن رجل مسلم فجر بامرأة نصرانية، وعن زنادقة فيهم من يعبد الشمس والقمر، وفيهم من يعبد غير ذلك، وفيهم مرتد عن الإسلام.. فكتب إليه عليه السلام: أن أقم الحد فيهم على المسلم الذي فجر بالنصرانية، وادفع النصرانية إلى النصارى يقضون ما شاؤوا، وأمره في الزنادقة أن يقتل من كان يدعي الإسلام ويترك سائرهم يعبدون ما شاؤوا»[1].

ويلاحظ على الاستدلال بالرواية الأولى:

أولًا: إنّها ضعيفة السند، بطريقي الشيخ والصدوق معًا، كما هو واضح.

ثانيًا: إنّ تعليل عدم قتل النصراني إذا تزندق بأنّ ما هو عليه أعظم من الزندقة غير مفهوم على إطلاقه. فإنّ الزنادقة ينكرون الخالق والمعاد أو يشككون في ذلك، كما تقدم سابقًا، أمّا النصارى فإنهم يؤمنون بالله واليوم الآخر، فكيف يكون حالهم أعظم من الزنادقة ! أجل ورد مثل هذا التعبير في الساحر المشرك. فراجع.

ثالثًا: إنّ إقرار النصراني على الزندقة مخالف لإجماع فقهاء المسلمين، القاضي بأنه إذا انتقل الذمي من أهل الكتاب إلى دين لا يقرّ أهله عليه كالوثنية مثلًا، فلا يقبل منه ذلك[2].

وأما رواية الثقفي، فيلاحظ عليها ـ مضافًا إلى ضعف سندها ـ بأنّ الإمام لم يقل لمحمد بن أبي بكر: «اقتل المرتد من الزنادقة، وإنما أمره بقتل من يدعي الإسلام منهم. ومقصوده به ظاهرًا من يتستر بالإسلام لكنه في واقع الأمر خارج عنه. وأمره عليه السلام بقتل خصوص مدعي الإسلام من الزنادقة، وترك من سواه، ليس له تفسير مفهوم إلّا أنّ المدعي للإسلام يشكّل خطرًا على عقائد المسلمين؛ لأنّه يتستر بالإسلام ويبثّ عقائده الباطلة وأفكاره الإلحادية في أوساط المسلمين ويشككهم بدينهم؛ ولذا عليه أن ينسجم مع نفسه، ويعلن خروجه عن الإسلام، وإلّا فليتحمل مسؤولية عمله وموقفه أمام القضاء الإسلامي.

---

(1) **الغارات** ج1 ص146.

(2) انظر: **المبسوط** ج2 ص57، و**إرشاد الأذهان** ج1 ص351، و**تذكرة الفقهاء** للعلامة الحلي، طبعة حجرية ج 2 ص 647، و**كتاب الأم** للشافعي ج6 ص 50، و**المجموع** للنووي ج 16 ص 313، وغيرها.

إلا أن يقال: إنّ سرّ التفرقة المذكورة بين الزنديق الذي يدعي الإسلام وبين الزنادقة الآخرين الذين يعبدون الشمس والقمر، هو أنّ الأول مسلم والآخرين ليسوا كذلك. ومن الواضح، أنّ الإنسان المسلم إذا تزندق فهو مرتد فطري وحكمه القتل. وأمّا الزنادقة من غير المسلمين، فلا موجب لقتلهم تحت عنوان الردّة.

أقول: هذا التفسير وارد ومحتمل، ولكن التفسير الذي ذكرناه أولًا وارد ومحتمل أيضًا، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فلا تصلح الرواية للاستدلال.

وخلاصة الكلام: إنّ ثمة روايات واردة في الزنادقة يمكن الاستدلال بها للقول بأنّ المرتد لا يقتل، وأمّا الروايات التي يمكن الاستدلال بها لقتل المرتد فهي ضعيفة ولا ينفع الاستدلال بها، هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بروايات الزندقة، والإفادة منها لنفي وجوب قتل المرتد.

المناقشة في الاستدلال

إلا أنّ بالإمكان الاستشكال في الاستدلال المتقدم على عدم قتل المرتد، استنادًا إلى عدم الإشارة من الأئمة عليهم السلام إلى قتل الزنادقة، وذلك بملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إنّ الروايات المتقدمة، والتي دلت على أنّ حكم الزنديق هو القتل، وإن كانت ضعيفة السند لكنها كافية لإسقاط الاستدلال؛ وذلك لأنّه بعد أخذها بعين الاعتبار، فلا يتم القول: بأنّ الأئمة عليهم السلام بما أنّهم لم يحكموا بقتل الزنديق، فهذا يكشف أنّ حكمه ليس هو القتل. والوجه في ضعف هذا الاستدلال، أنّ الروايات المتقدمة، تصلح لتكوين احتمال قوي في أن يكون الأئمة عليهم السلام قد حكموا بقتلهم، والاحتمال كاف في المقام.

لكنّ هذه الملاحظة غير تامة، لعدم كفاية الروايات المتقدمة في تضعيف الاستدلال المشار إليه والقائم على أنّ ظاهر حال الأئمة عليهم السلام ـ عندما سكتوا عن بيان حكم القتل ـ أنّ عقوبة الزنديق ليست القتل؛ والوجه في عدم كفاية تلك الروايات في تضعيف الاستدلال، هو أنّ تلك الروايات ضعيفة السند. كما أنّ حكم الزنديق لو كان هو القتل بسبب الردّة، لتمّت الإشارة إلى ذلك بشكل مكثف، وذلك بسبب كثرة الزنادقة (نسبيًّا) وخطرهم على الإسلام، ومجالسة الأئمة عليهم السلام لهم ومحاورتهم معهم من دون أن ينبّهوا عليهم السلام إلى أنّ حكمهم الشرعي هو القتل أو يدعوا إلى تطبيقه إن لم يتمكنوا هم من تطبيقه.

الملاحظة الثانية: إنّ الزنادقة إنّما لم يُحكم بقتلهم، لأنّهم منافقون، والمنافق لا يقتل، ولذا لم تشر الروايات الواردة في الزنادقة إلى حكم القتل.

وهذه الملاحظة لا تتم أيضًا، فإنّ الفقهاء، ومع أنّهم أدرجوا الزنديق في عداد المنافقين، فإنّهم حكموا بقتله ، وهذا ما يدعونا إلى بحث هذه المسألة على صعيدين:

هل الزندقة حركة نفاق؟

الصعيد الأول: هل الزندقة حركة نفاق؟

يظهر من كلمات كثير من العلماء، فقهاء ومحدّثين ومفسّرين، أنّ الزنادقة منافقون. وربما يستشهد لذلك بما ورد في كلام بعض اللغويين، إذ يقول: «الزنديق: من الثنوية، أو القائل بالنور والظلمة، أو من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية، أو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان..»[1].

ويؤيده ما ورد في الحديث عن النبي(ص): «**تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا الزنادقة**»[2]، فإنّ الاستثناء ظاهر في الاتصال[3][*]، وهو لا يتمّ إلّا بناءً على كون الزنديق منافقًا ليكون في عداد الأمة.

ولكنّ المتأمل في النصوص التاريخية والحديثية، الناقلة لسيرة الزنادقة ومعتقداتهم، يستبعد أن تكون الزندقة حركة نفاق بالمعنى المعروف للمنافق، وهو الذي يتستر على عقائده ويخفي باطن أمره، مظهرًا الإسلام والالتزام بشعائره. فقد كان الزنادقة يجاهرون بآرائهم الإلحادية ويفصحون عنها، ويلتقون في النوادي أو موسم الحج ويستهزئون بشعائره، كرمي الجمار أو حركات الحجيج، ويطعنون بآيات القرآن ويخططون لنقضه، كما أسلفنا.

ففي الخبر عن هشام بن الحكم قال: اجتمع ابن أبي العوجاء، وأبو شاكر الديصاني الزنديق، وعبد الله البصري، وابن المقفع عند بيت الله الحرام، يستهزئون بالحاج ويطعنون بالقرآن، فقال ابن أبي العوجاء: تعالوا ننقض كل واحد منّا ربع القرآن وميعادنا من قابل في هذا الموضع..»[4]. وكانوا يتحركون في المجتمع الإسلامي آنذاك، ويطرحون أفكارهم على مرأى ومسمع من فقهاء المسلمين وأئمة أهل البيت﵈، دون أن يُقمعوا

---

(1) **القاموس المحيط** ج3 ص 242.

(2) **كشف الخفاء** ج1 ص150.

(3)(*) الاستثناء المتصل هو الذي يكون فيه «المستثنى» داخلاً في المستثنى منه، من قبيل قول القائل: جاء القوم إلا زيدًا.

(4) **الاحتجاج** ج2 ص142.

أو يمنعوا أو يقتلوا. حتى إنّ بعضهم استطاع تكوين جماعة وأتباع له، كابن أبي العوجاء. حيث تذكر بعض الروايات أنّه، وبعد حوار طويل له مع الإمام الصادق عليه السلام، انقطعت حجته «وأجاب إلى الإسلام بعض أصحابه وبقي معه بعض»[1]. وتضيف الرواية «أنّه لما كان من العام القابل، التقى معه في الحرم فقال له بعض شيعته: قد أسلم، فقال عليه السلام: هو أعمى من ذلك لا يسلم»[2].

فإنّ ظاهر الفقرة الأولى، أنّ لابن أبي العوجاء جماعة واتباعًا. كما أنّ ظاهر الفقرة الثانية أنّه لم يكن مسلمًا، وكان ذلك واضحًا لدى شيعة الإمام عليه السلام فضلًا عنه عليه السلام.

وإننا نجد الزنادقة في كل حوارات الإمام الصادق عليه السلام معهم، لا يتورعون عن المجاهرة بالكفر والتشكيك بوجود الله أو بيوم المعاد[3]. ولم يقتصر الأمر على مجاهرتهم بذلك أمامه عليه السلام ليقال: إنّ هذه حوارات علمية مغلقة، لا تنافي كونهم على ظاهر الإسلام؛ لأنّ هذه الحوارات كانت تحصل في أجواء مفتوحة، وأماكن عامة كموسم الحج. كما أنّ مجاهرتهم بآرائهم التشكيكية والإلحادية، تمّت في محضر غير الإمام عليه السلام أيضًا. فها هم يطرحون أفكارهم أمام مؤمن الطاق، والمفضل بن عمر، وهشام بن الحكم، وغيرهم من أصحاب الإمام عليه السلام.

ولا نقصد بقولنا: «إنّهم كانوا مجاهرين بأفكارهم وعقائدهم» أنه كانت لهم الحرية التامة بطرحها في العلن، وعلى رؤوس الأشهاد، وفي المنتديات العامة؛ لأنّهم كانوا يمنعون من ذلك من باب النهي عن المنكر، ومنع كل ما يؤدي إلى إضلال عامة الناس. وإنّما نقصد بذلك أنّهم لم يكونوا متسترين بهذه العقائد أو متخفين بها عن سائر الناس، ليُعْتَبَرُوا في عداد المنافقين. وقد رأيناهم يناقشون، ويطرحون أفكارهم أمام الآخرين، داخل الحرم المكي والمدني، وخارجهما حتى عُرفوا لدى الرأي العام آنذاك باسم الزنادقة، كما تؤكد الشواهد المختلفة[4]. فلا يقاسون بالمنافقين ـ فضلاً عن أن يعّدوا منهم ـ الذين يتسترون بكفرهم، ولا يظهرون أفكارهم إلّا للخواص.

وأما مجيئهم إلى الحج، فقد سألَ الإمامُ الصادق عليه السلام أحدَهم (وهو ابن أبي العوجاء) عنه، فبرّر ذلك «بعادة الجسد وسُنّة البلد ولننظر ما الناس فيه من الجنون

(1) **التوحيد** ص297.

(2) المصدر نفسه.

(3) راجع **الكافي** ج1 ص75، وما بعدها وص125، و**التوحيد** ص 126 ـ 254 ـ 293 ـ 296.

(4) راجع **الإرشاد**،ج2 ص199.

والحَلْق ورمي الحجارة»[1]، وفي رواية أخرى أنّ ابن أبي العوجاء «كان يأتي مكة متمردًا وإنكارًا على من يحج»[2].

وأمّا حديث افتراق الأمة المتقدم، الذي يستثني الزنادقة من أمته، مما يشهد لكونهم منافقين، فهو غير ثابت، بل ذكره ابن الجوزي في الموضوعات[3].

وهكذا، فإنّ كلام صاحب القاموس ليس شاهدًا على ما ادعي، لأنّه لم يحصر تفسير الزنديق بالمنافق، بل جعله أحد المحتملات في ذلك.

وخلاصة القول: إنّ الزندقة ليست حركة نفاق، والزنديق ليس منافقًا.

هل يقتل الزنديق؟

الصعيد الثاني: إنّ الفقهاء ـ سنة وشيعة ـ مع أنّهم ـ كما أسلفنا ـ يعدّون الزنديق منافقًا، فإنهم يذهبون مع ذلك إلى لزوم قتله. قال الشيخ الطوسي: «إنّ قتله بالزندقة واجب بلا خلاف»[4].

وقال السيد المرتضى: «وكما أنّه في الجاهلية وقبل الإسلام وفي ابتدائه قوم يقولون بالدهر... فقد نشأ بعد هؤلاء جماعة ممن يتستر بإظهار الإسلام ويَحْقِنُ بإظهار شعائره والدخول في جملة أهله دمه ومالَه زنادقة ملحدون وكفار مشركون، فَمَنَعَهم عزُّ الإسلام عن المظاهرة، وألجأهم خوف القتل إلى المساترة، وبليّة هؤلاء على الإسلام وأهله أعظم وأغلظ، لأنّهم يدغلون في الدين ويموّهون على المستضعفين بجأش رابط ورأي جامع، فِعْلَ مَنْ أَمِنَ الوحشة ووثق الأنسة، بما يظهره من لباس الدين الذي هو منه على الحقيقة عار وبأثوابه غير متوار..»[5].

وقال العلامة الحلي في كتابه الفقهي «التحرير»: «الزنديق وهو الذي يظهر الإيمان ويبطن الكفر يقتل بالإجماع»[6].

---

(1) **الكافي** ج1 ص78.
(2) المصدر السابق نفسه، ج4 ص197.
(3) **الموضوعات** ج1 ص286، ولنا بحثٌ مسهب حول حديث الفرقة الناجية، انظر: كتاب «**هل الجنة للمسلمين وحدهم؟**».
(4) **الخلاف** ج5 ص353.
(5) **الأمالي** ج1 ص88.
(6) **مرآة العقول** ج23 ص399.

وقال في كشف اللثام: «والأقرب قبول توبة الزنديق وهو الذي يتستر بالكفر ويظهر الإيمان، وفاقًا لابن سعيد، لأنّا إنّما كُلِّفنا بالظاهر ولا طريق لنا إلى العلم بالباطن..»[1].

وعلّق صاحب الجواهر على كلام الفاضل الهندي الآنف: «وفيه: منع العلم بحصول التوبة بإظهار ما كان معتادًا له، ولذا كان المحكي عن الخلاف وظاهر **المبسوط** عدم قبول توبته (الزنديق)، ناسبًا له إلى رواية أصحابنا وإلى إجماعهم على هذه الرواية... ثم قال: وأيضًا فإنّ قتلَه بالزندقة واجب بلا خلاف وما أظهره من التوبة لم يدل دليل على إسقاط القتل عنه، وأيضًا فإنّ مذهبه إظهار الإسلام وإذا طالبته بالتوبة طالبته بإظهار ما هو مظهر له، وكيف يكون إظهار دينه توبة»[2].

وقال القرطبي: «قال أصحاب الشافعي إنما لم يقتلهم، لأنّ الزنديق وهو الذي يُسِرُّ الكفر ويظهر الإيمان يستتاب ولا يقتل»[3].

ولنا أن نسجل على ذلك بعض الملاحظات:

أولًا: ثمة فارق بين الزنديق والمنافق فهما ليسا مترادفين، كما أسلفنا.

ثانيًا: إذا كان الزنديق منافقًا فكيف يُحكم بقتله ولو بعد الاستتابة، كما جاء في كلمات هؤلاء الأعلام؟! وما فرقه عن سائر المنافقين الذين قام الإجماع على أنّ النبي(ص) لم يقتل أحدًا منهم؟ رغم كثرتهم ومعرفته بهم، بل كان يُجري عليهم أحكام المسلمين ويأخذ بظاهرهم ولا يفتش عن البواطن، وعندما مات أحد رموزهم صلى النبي(ص) قبل أن ينهاه الله عن ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾[4].

نعم وقع الاختلاف في بيان السبب في إمساكه(ص) عن قتلهم، فقال بعضهم: إنّما لم يقتلهم، لأنّه لم يعلم حالَهم أحدٌ سواه، والقاضي لا يقضي بعلمه، وقال آخرون: إنما لم يقتلهم تأليفًا للقلوب، وقال آخرون غير ذلك[5].

ولعل الوجه الأقرب في عدم قتلهم، هو عدم خروجهم على الإسلام ظاهرًا.

(1) **كشف اللثام** ج2 ص436 طبعة حجرية.
(2) **جواهر الكلام** ج41 ص631 ـ 632.
(3) **تفسير القرطبي** ج1 ص198.
(4) سورة التوبة، الآية: 85.
(5) **تفسير القرطبي** ج1 ص198.

لكننا لا نرى وجهًا لهذا النزاع، ولا سيما أنّه يختزن ارتكازًا بأنّ الأصل في الإسلام هو قتل من ليس مسلمًا، وأنّ علينا أن نفتش عن سبب لعدم القتل! مع أنّ الأمر على العكس من ذلك.

ثالثًا: إذا كان الزنديق منافقًا، فلا معنى للحديث عن قبول توبته وعدمها؛ لأن المنافق يؤخذ بظاهر حاله. وظاهره الإسلام حسب الفرض، فإذا أظهر معتقده وباطنه لم يعد منافقًا، بل غدا كافرًا أو مرتدًا ويجري عليه حكم المرتد.

وخلاصة الكلام في مناقشة الرأي المذكور:

إنّ الزنديق لو كان منافقًا فلا يجوز قتله، وإن كان كافرًا دخل في عنوان المرتد، فالمفروض طبقًا لرأي هؤلاء الأعلام أن يجري عليه حكمه، فلماذا تقبل توبته على نحو الإطلاق؟! مع أنّ اللازم التفصيل بين الفطري والملي بنظر المشهور من فقهاء الإمامية.

وهذا ما اعترف به بعض الفقهاء[1]، وتشهد به مرفوعة عثمان بن عيسى المتقدمة. إلّا أنّك عرفت ضعف الرواية، وكذا سائر الروايات الدالة على قتل الزنديق، فلا يبقى ثمة معارض للروايات الظاهرة في نفي قتل المرتد، سواء قبل الاستتابة أو بعدها.

ولو قال قائل: إنّ الزنديق ليس كافرًا ولا منافقًا بالمعنى المصطلح للكفر والنفاق، وإنما هو في مرتبة وسطى بين الاثنين، وحكمه هو القتل بلا استتابة أو معها.

قلنا: لا دليل على ذلك، ولا دليل على لزوم قتله بعنوانه، لضعف الروايات الدالة على ذلك كما أسلفنا.

التفصيل في المسألة

هذا ولكن يمكن القول: بأنّ الزندقة تارة تكون حالة فكرية بحتة، وأخرى تنطلق من خلفية تخريبيّة منظمة، تعمل على زلزلة عقائد المسلمين، وفتنتهم عن دينهم، وإدخال الشك في نفوسهم تحت ستار الإسلام. وإذا كنا لا نملك دليلًا على أنّ عقوبة الصنف الأول هي القتل، فإنّ من غير البعيد أن يكون حكم الصنف الثاني هو القتل (كما أسلفنا سابقًا)؛ لأنّ فتنة الناس عن دينهم أعظم عند الله من القتل، كما قال الله سبحانه وتعالى:

---

(1) **تعزيزات الحدود والتعزيزات** للكلبيكاني ص138.

﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾[1]. وإذا كانت الفتنة أعظم من القتل، فلا تقصر عقوبتها عن عقوبة القتل. ولعلّ ما ورد بشأن قتل بعض الزنادقة أو الأمر بقتلهم ـ لو صحّ ـ ناظر إلى هذا الصنف من الزنادقة، وربما يكون تفصيل أمير المؤمنين عليه السلام بين الزنديق والمسلم وغيره ـ لو صحّ ـ ناظرًا أيضًا إلى ما قلناه، من تفصيل.

ولكن الملاحظة التي يمكن تسجيلها على هذا الكلام، أنّه ليس تفصيلًا في خصوص الزنديق؛ لأن فتنة الناس عن دينهم قد يقوم به الزنديق وقد يقوم بها غيره. فإذا استقربنا أنّ حكم الشخص المذكور هو القتل، فلا بدّ من تعميم ذلك لكل من يقوم بعمل عدواني يهدف إلى زلزلة عقائد الناس البسطاء وفتنتهم عن دينهم.

(1) سورة البقرة، الآية: 191.

الفصل السابع:

الردّة بعد وفاة الرسول(ص)

- هل حصلت الردّة بعد وفاة النبي(ص)؟
- ما هي طبيعة تلك الردّة؟
- ما هي أهم الأخطاء التي ارتكبت في مواجهة حركة الردّة؟
- كيف كان موقف الإمام علي عليه السلام في حرب الردّة؟

إنّ الردّة التي حدثت في صدر الإسلام وتحديدًا بعد وفاة النبي الأكرم (ص)، هي حركة مثار بحث وجدل في العديد من جوانبها، وبما أننا قد استشهدنا بها في هذا الكتاب في عدة مجالات، وبالخصوص في تأكيد أنّ تلك الردّة لم تكن مجرد حالة فكريّة واجهت بعض الأشخاص نتيجة عدم اقتناعه ببعض الأصول الإسلامية، وإنّما تمثّلت بحركة تمرد واسعة، وسعي خطير لتقويض التجربة الإسلامية الوليدة في المدينة المنورة عاصمة الدولة الإسلامية آنذاك، ولذا يكون من المهم والمفيد أن نلقي الضوء بشكل مختصر على حركة الردّة تلك، لنتعرف على طبيعتها وأبعاد ما جرى فيها، وما شابها من أخطاء وملا بسات، ويهمني أن أركز الحديث في النقاط الأربع التالية:

1 ـ هل حصلت الردّة؟

2 ـ كيف كانت الردّة ؟

3 ـ ما هي أهم الأخطاء التي ارتكبت في مواجهة المرتدين؟

4 ـ كيف كان موقف الإمام علي عليه السلام في حرب الردّة؟

1 ـ هل حصلت الردّة؟

وعلينا في مستهل الكلام أنّ نسجل موقفًا مغايرًا لما تبناه أو مال إليه بعض الباحثين والمحققين[1] من نفي حدوث حالة ارتداد عن الإسلام بعد وفاة الرسول(ص)، وترجيحهم أنّ ما جرى كان مجرد «تخلف من المسلمين عن تسليم زكواتهم إلى مدينة الرسول بعد وفاة الرسول، وكان مرد ذلك إلى عدم الخضوع لأبي بكر والامتناع عن بيعته لا الامتناع عن أداء الزكاة وعن قبول الصلاة كما وصمهم من وصمهم بذلك»[2].

(1) **مواقف الشيعة** للأحمدي ج3 ص92.

(2) انظر: **عبد الله بن سبأ** ج 1 ص 169.

لكن الإنصاف أنّه لا يسعنا إنكار حدوث حالة ردة خطيرة حصلت بعد وفاة رسول الله(ص)، وهذا ما أجمعت عليه المصادر التاريخية المختلفة[1] وسُجّل ذلك ليس في النصوص التاريخية المحسوبة على جهاز السلطة الحاكمة فحسب، بل وفي بعض النصوص المنقولة عن بعض قادة المعارضة وعلى رأسهم أمير المؤمنين عليه السلام كما سنرى في كلامه الآتي.

على أنّ التحليل المنطقي يقودنا إلى تفهّم هذا الأمر وعدم استغرابه، فلا يصح ولا ينبغي أن ننكره، بل على كل باحث بصير وعارف بحركة التاريخ أن يضعه في الحسبان، فإنّ كثيرًا من العرب قد دخلوا الإسلام بعد أن رأوا الانتصارات الإسلامية المظفرة، وكان فيهم ـ أي العرب ـ من لا يزال يعيش رواسب الجاهلية، وفيهم المتضرر من الإسلام الذي أرسى قواعد جديدة قوّضت مواقعهم ومراكزهم وسحبت البساط من تحت أرجلهم وعرّضت مصالحهم للخطر، ولذا كان هذا البعض يمنّي النفس بحدوث حالة ضعف ويترقب أن يدبّ وهن في جسد المسلمين لينقضّ عليهم، وبالتأكيد ليس هناك فرصة أعظم وأهم من فرصة وفاة رسول الله (ص)؟! وربما كان يغري هؤلاء بالارتداد وجود المنافقين ممن أبطنوا الكفر وأظهروا الإسلام في المدينة المنورة نفسها وهي عاصمة الدولة الإسلامية، كما أنّ اليهود كان لا يزال لهم وجود في الجزيرة ولهؤلاء ثأر على المسلمين. ولا ينبغي أن نغفل أو ننسى أنّ القرآن الكريم قد ألمح إلى هذا المعنى، أعني إمكانية وقوع حالة ارتداد بعد وفاة رسول الله(ص)، قال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّـٰكِرِينَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ يُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[3].

ولهذا فلسنا نستغرب ـ إذن ـ من حدوث حالات ردّة بعدة وفاة الرسول الأكرم(ص).

أجل، مع أقرارنا بوقوع الردّة واعتقادنا بخطورة ما حدث، لكننا لا نستطيع الموافقة

(1) انظر: **السيرة النبوية** لابن هشام ج 4 ص 1080، و**تاريخ الطبري** ج 2 ص 474 ، و**البداية والنهاية** لابن كثير ج 6 ص 343.

(2) سورة آل عمران، الآية: 144.

(3) سورة المائدة، الآية: 54.

على التهويلات والمبالغات التي عكستها لنا بعض المصادر التاريخية كتاريخ الطبري[1] ـ مثلاً ـ والتي صوّرت لنا أنّ ثمة ردّة عامة وعارمة بين العرب قد حدثت بعد وفاة رسول الله(ص) لدرجة التعبير عن ذلك بأنّه «ارتدت العرب قاطبة»[2] أو التعبير عنه بأنه لم يبق على الإسلام إلا أهل المسجدين (مكة والمدينة)[3]، فهذه النصوص لا يسعنا الموافقة على ما تضمنته، وذلك لأنّ ثمة جيلاً إسلاميًّا طليعيًّا قد بناه النبي(ص) وصرف عمره الشريف في إعداده وتربيته، وهذا الجيل كان يمثّل قاعدةً متينة ما برحت تحمل في حناياها الإخلاص لهذا الدين والوفاء للنبي الكريم(ص)، فما تضمنته النصوص المذكورة حول ردّة العرب قاطبة يستبطن في طياته إدانةً للإسلام ولرسول الله(ص)، إذ هو يوحي بأنّ الإسلام لم يكن راسخًا في نفوس معظم المسلمين، وأنهم كانوا يتحينون الفرصة للكيد له والانقلاب عليه، وهذا مخالف للحقيقة التاريخية التي تؤكّد بشكل قاطع بأنّ معظم الناس دخلوا في الإسلام طوعًا، وبذلوا الغالي والنفيس للدفاع عنه، وأعتقد أنّ هناك أغراضًا سياسية وراء هذا الحديث التهويلي عن شمولية الردّة وسعتها، ولعل واحدةً من هذه الأهداف: أنّ تضخيم مشكلة الردّة سيتم تسجيله كإنجاز عظيم في سجل الخليفة الأول الذي تمّت على عهده عمليّة إجهاض حركة الردّة، وذلك في سياسة المذاهب في تحشيد **الفضائل** لرموزها، وهذا «الإنجاز» سيغطي أو يخفف من وطأة ما حدث في سقيفة بني ساعدة من إدارة خلافة النبي(ص) بتلك الطريقة التي أسفرت عن إقصاء الإمام علي عليه السلام ليس فقط عن موقع الخلافة التي هي حقه (في نظر جمع كبير من الصحابة)، بل وإبعاده مع غيره من الهاشميين عن موقع الاستشارة في هذا الأمر الحساس والمهم أيضًا، كما أنّ ذلك (التهويل في أمر الردّة) قد يشكّل مبررًا لذلك التباطؤ والتأخير من قبل السلطة في إنفاذ جيش أسامة بن زيد الذي كان رسول الله (ص) قد جهزه قبل وفاته وأمر بتنفيذه وهو في حالة المرض. نقول هذا مع عدم استهانتنا بما حدث وإقرارنا بأنّ مشكلة خطيرة قد حصلت، كما تدل عليه بصراحة الكلمة الآتية المروية عن أمير المؤمنين عليه السلام.

---

(1) انظر **تاريخ الطبري** ج 2 ص 462، وقد تكررت عبارة «ارتد العرب» في الكثير من المصادر التاريخية، انظر: **تاريخ الإسلام** للذهبي ج 1 ص 321، وج 3 ص351، و**البداية والنهاية** لابن كثير ج 5 ص 300، و**تاريخ ابن خلدون** ج 2 ص65، و**حياة الحيوان** للدميري ج 1 ص 76 .

(2) وفي **البداية والنهاية** لابن كثير ج 6 ص 336، من حديث عائشة:«قالت: لما قبض رسول الله(ص) ارتدت العرب قاطبة».

(3) أنظر: **مروج الذهب** ج 2 ص 301، وفي **البداية والنهاية** لابن كثير ج 6 ص 336، من حديث عائشة: قالت: «لما قبض رسول الله(ص) ارتدت العرب قاطبة».

2ـ كيف كانت الردّة؟

وفي هذه الوقفة نتطرّق إلى طبيعة الردّة وكيفيتها، فلا ريب أنّ بعض الناس ارتدوا عن الإسلام كليًّا، وانشقوا عن جسم الدولة الإسلامية ولحق جمع منهم بالمتنبئين (مدعي النبوة)، من أمثال طليحة بن خويلد الأسدي[1] أو مسيلمة الكذاب الذي سيطر على اليمامة أو الأسود العنسي الذي غلب على صنعاء[2]، أو سجاح بنت المنذر المتنبئة، والظاهر أنّ طليحة الأسدي هو من أخطر المتنبئين المرتدين، فقد جاء بقومه وأتباعه إلى مقربة من المدينة المنورة، حتى خشي المسلمون من أن يغير هؤلاء على مدينة النبي(ص)[3]، ولكن ما حصل في تلك اللحظة التاريخية الحساسة هو تماسك المسلمين وتنحية خلافاتهم جانبًا، وتصديهم للخطر الداهم الذي يرمي إلى تقويض الدولة الإسلامية من أساسها.

إلّا أنّ من المؤكد أيضًا أنّ بعض القبائل والجماعات لم ترتد عن الإسلام ولا التحقت بالمتنبئين ولا تراجعت عن الإيمان بالنبي(ص) والاعتقاد برسالة الإسلام، وإنما امتنعت عن دفع الزكاة للسلطة الجديدة، قال الطبري: «وقد جاءته وفود العرب مرتدين يقرّون بالصلاة ويمنعون الزكاة فلم يقبل ذلك منهم وردّهم ..»[4]. والامتناع عن دفع الزكاة لا يعدّ ردة لما مرّ معنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب من أنّ الارتداد يتحقق بإنكار أصل من أصول الدين، ولا يتحقق بترك العمل بالفرائض، بل حتى لو أنكر شخص وجوب الفريضة كالزكاة أو غيرها، فإنكاره في حد ذاته لا يستوجب الكفر إن لم يرجع إلى تكذيب النبي(ص)، فكيف لو كان الممتنع عن دفع الزكاة يؤمن بوجوبها، ولكن حصلت لديه شبهة في بقاء وجوبها بعد وفاة النبي(ص)، كما يظهر مما ذكره ابن كثير في البداية قال: «وذكر أنّ منهم (أي المرتدين) من احتج بقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ

---

(1) **تاريخ الإسلام** للذهبي ج 3 ص 351.

(2) انظر: **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم** لابن الجوزي ج4 ص74، **حياة الحيوان** للدميري ج1 ص77، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** ج3 ص66.

(3) انظر: **الكامل في التاريخ** ج 2 ص 334.

(4) **تاريخ الطبري** ج 2 ص 474)، وقد استخدم بعضهم عبارة «الردّة بمنع الزكاة»، قال في **وفيات الأعيان** ج 6 ص 14: «ارتدت العرب بعد موت النبي(ص) بمنع الزكاة»، ونحوه ما جاء في **المعارف** لابن قتيبة الدينوري ص 170.

﴿أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[1]. قالوا : فلسنا ندفع زكاتنا إلّا إلى من صلاته سكن لنا، وأنشد بعضهم:

أطعنا رسول اللّه إذ كان بيننا   فواعجبًا ما بال ملك أبي بكر

وقد تكلم الصحابة مع الصديق في أن يتركهم وما هم عليه من منع الزكاة ويتألفهم حتى يتمكن الإيمان في قلوبهم ثم هم بعد ذلك يزكون، فامتنع الصديق من ذلك وأباه»[2].

خلاصة القول: إنّ الذين نعتوا بالارتداد ليسوا بأجمعهم ممن ارتد عن الإسلام، بل إنّ بعضهم كانوا من المسلمين المخلصين، وإنّما توقفوا عن دفع الزكاة إما لشبهة حصلت لهم، أو لأنّهم توقفوا عن دفعها حتى يتكشف لهم ما تتمخض عنه مجريات الأحداث في المدينة المنورة التي كانت تغلي غليانًا إثر حادثة السقيفة.

وقد صرح الشيخ الطوسي بأنّ المرتدين ما كانوا بأجمعهم قد خرجوا عن الإسلام، فقال ﵀: «أهل الردّة بعد رسول الله(ص) ضربان: منهم قوم كفروا بعد إسلامهم، مثل مسيلمة وطليحة والعنسي وأصحابهم، وكانوا مرتدين بالخروج من الملة بلا خلاف .

والضرب الثاني: قوم منعوا الزكاة مع مقامهم على الإسلام وتمسكهم به، فسموا كلهم أهل الردّة، وهؤلاء ليسوا أهل ردة عندنا وعند الأكثر»[3].

3ـ الأخطاء في مواجهة حركة الردّة

وهذا يقودنا إلى النقطة الثالثة وهي الإشارة إلى الأخطاء التي ارتكبت في مواجهة حركة الردّة، فمع أنّ مواجهة هذه الحركة كانت أمرًا ضروريًّا وواجبًا كفائيًّا، حفاظًا على الكيان الإسلامي الفتي من كل المحاولات الخطيرة الساعية إلى إسقاطه وتقويضه، بيد أنّه قد حصلت أخطاء فادحة في سياق المواجهة، وأبرز تلك الأخطاء: اتهام قوم بالردّة مع أنّهم كانوا مسلمين ولم يكفروا بالله ولا برسوله، وإنما تمنّع بعضهم عن دفع الزكاة للسلطة الجديدة، إما لشبهة معينة، أو لاعتراض منهم على ما جرى من إقصاء الخلافة عن أهل بيت النبي(ص).

---

(1) سورة التوبة، الآية: 103.
(2) **البداية والنهاية** ج6 ص343.
(3) **المبسوط** ج 7 ص 267.

والمثال البارز على التجاوزات التي حدثت، هو ما جرى مع بني حنيفة وقتل سيدهم مالك بن نويرة، قال الذهبي: قال ابن إسحاق: «أتى خالد بن الوليد بمالك بن نويرة في رهط من قومه بني حنظلة، فضرب أعناقهم ، وسار في أرض تميم، فلما غشوا قومًا منهم أخذوا السلاح وقالوا: نحن مسلمون، فقيل لهم: ضعوا السلاح، فوضعوه، ثم صلى المسلمون وصلوا. فروى سالم بن عبد الله، عن أبيه قال: قدم أبو قتادة الأنصاري على أبي بكر رضي الله عنه فأخبره بقتل مالك بن نويرة وأصحابه، فجزع لذلك، ثم ودى مالكًا وردّ السبي والمال».

وأضاف: «روي أنّ مالكًا كان فارسًا شجاعًا مطاعًا في قومه وفيه خيلاء، كان يقال له الجفول، قدم على ﷺ وأسلم فولاه صدقة قومه، ثم ارتد، فلما نازله خالد قال: أنا آتي بالصلاة دون الزكاة، فقال: أما علمت أن الصلاة والزكاة معًا لا تقبل واحدة دون الأخرى، فقال: قد كان صاحبك يقول ذلك، قال خالد: وما تراه لك صاحبًا والله لقد هممت أن أضرب عنقك، ثم تحاورا طويلًا فصمم على قتله: فكلّمه أبو قتادة الأنصاري وابن عمر، فكره كلامهما، وقال لضرار بن الأزور: اضرب عنقه، فالتفت مالك إلى زوجته وقال: هذه التي قتلتني، وكانت في غاية الجمال، قال خالد: بل الله قتلك برجوعك عن الإسلام، فقال: أنا على الإسلام، فقال: اضرب عنقه، فضرب عنقه وجعل رأسه أحد أثافي قدر طبخ فيها طعام، ثم تزوج خالد بالمرأة، فقال أبو زهير السعدي من أبيات:

قضى خالد بغيًا عليه لعرسه   وكان له فيها هوى قبل ذلكا»[1]

والنموذج الآخر للجماعة التي اتهمت بالردّة مع أنّ قضيتهم لم تكن قضية ردة على الأقل في بادىء الأمر، يتمثل بما جرى مع قبائل كندة، فقد دعاهم عاملهم زياد بن لبيد إلى بيعة أبي بكر، فأقبل عليه الحارث بن معاوية (وهو رجل من سادات بني تميم) وقال له: إنك لتدعو إلى طاعة رجل لم يعهد إلينا ولا إليكم فيه عهد!

فقال له زياد بن لبيد: يا هذا صدقت! فإنه لم يعهد إلينا ولا إليكم فيه عهد، ولكنا اخترناه لهذا الأمر.

فقال له الحارث: أخبرني لمَ نحّيتم عنها أهل بيته وهم أحق الناس بها، لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ بَعۡضٍ﴾[2]؟!

(1) **تاريخ الإسلام** للذهبي ج3 ص23.
(2) سورة الأنفال، الآية: 75.

فقال له زياد بن لبيد: إنّ المهاجرين والأنصار أنظر لأنفسهم منك، فقال له الحارث ابن معاوية: لا والله! ما أزلتموها عن أهلها إلا حسدًا منكم لهم وما يستقر في قلبي أن رسول الله(ص) خرج من الدنيا ولم ينصب للناس علمًا يتبعونه فارحل عنا أيّها الرجل فإنك تدعو إلى غير رضا ..»[1].

4ـ هل شارك علي عليه السلام مع أبي بكر في حرب الردّة؟

وأمّا النقطة الرابعة فهي تتصل ببيان موقف الإمام عليه السلام من حروب الردّة، وقد سمعنا مؤخرًا بعض الشيوخ يصرّ على نفي مشاركة الإمام علي عليه السلام في تلك الحرب ويؤكد أنّه عليه السلام ظلّ في بيته مدة خمسة وعشرين عامًا، ويعتبر أنّ دعوى مشاركته هذه هي بلا مستند تاريخي، إلّا ما ينقل من رواية سيف بن عمرو التميمي المعروف بالكذب.

ولكننا وتعليقًا على ذلك وبيانًا لموقف الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في تلك الأحداث نقول:

أولًا: إننا نستطيع الجزم بأنّ عليًّا عليه السلام لم يكن ليقف حياديًّا في منعطف تاريخي خطير يهدد الدعوة الإسلامية بالسقوط، كما هو الحال في حجم حروب الردّة التي كانت ترمي إلى استئصال الإسلام، وقد عرفت أنه لا مجال للتشكيك في حدوث الردّة وفي خطورتها، وإن كانت قد حدثت أخطاء في مواجهة المرتدين. وعليه فإن كان لعلي عليه السلام موقف معارض لحرب الردّة لعرف واشتهر، ولم يزعم أحد أنّ له موقفًا معارضًا، ولذا فإننا لا نتصور عليًّا عليه السلام جالسًا في بيته احتجاجًا على الذين سلبوه حقه، والحال أنّ الإسلام يتعرض للخطر! وهل كانت الخلافة عند علي عليه السلام مطلوبة لذاتها؟! وما قيمة الخلافة عند علي عليه السلام عندما يتعرض أساس الدين للخطر. إنّ الخلافة (الإمرة) التي لا تساوي عند علي عليه السلام شسع نعله إلا أن تمكّنه من أن يقيم حقًّا أو يزهق باطلًا بالأولى أن لا يكون لها عنده وزن ولا قيمة إذا أصبح التمسك بها سببًا لتعرض الكيان الإسلامي برمته لخطر السقوط؟! ولهذا فإننا ـ ومن منطلق معرفتنا بعلي عليه السلام وغيرته على الإسلام ـ لا نتصوره إلّا على رأس تلك الحرب، حتى لو لم نجد نصًّا تاريخيًّا يؤكد ذلك أو يشهد له، وكيف لا يكون علي عليه السلام مشاركًا في تلك الحرب وهي حرب تستهدف إسقاط الإسلام والعودة إلى الشرك والوثنية؟! أيكون الآخرون أحرص على الإسلام

(1) **الفتوح** لابن الأعثم ج 1 ص 49.

من علي عليه السلام، وهو القائل: «**لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن بها جور إلّا علي خاصة**»[1]؟!

وتشير بعض المصادر إلى أنّ عليًّا عليه السلام إنما قطع اعتكافه الاحتجاجي على مجريات يوم السقيفة عندما استشعر خطر الردّة. يقول البلاذري (ت 279هـ): «لما ارتدت العرب ، مشى عثمان إلى عليّ. فقال: يا ابن عم، إنه لا يخرج أحد إليّ . فقال: هذا العدو، وأنت لم تبايع . فلم يزل به حتى مشى إلى أبى بكر. فقام أبو بكر إليه، فاعتنقا، وبكى كل واحد إلى صاحبه . فبايعه فسّر المسلمون، وجدّ الناس في القتال، وقطعت البعوث»[2].

ثانيًا: دعنا من المصادر التاريخية، ورواية سيف بن عمر التميمي المتهم بالكذب والتي تقول إنّ أبا بكر في مواجهة المرتدين اتخذ تدبيرات معينة وكان منها أنّه جعل عليًّا وطلحة والزبير وعبدالله بن مسعود على أنقاب (مداخل) المدينة[3] **دعنا من ذلك، لكن تعال معي لنستمع إلى علي** عليه السلام **نفسه وهو يحدثنا عن دوره في تلك الأحداث، وسنكتشف أنّه لم يكن جليس بيته ولا لعب دور المستشار فحسب**، كما يرى البعض[4]، بل كان دوره هو الأساس في قمع تلك الفتنة وإخمادها، يقول عليه السلام ـ بحسب ما جاء في الرواية عنه ـ «**فما راعني** (فاجأني) **إلا انثيال** (إقبال) **الناس على فلان** (أبي بكر) **يبايعونه، فأمسكت يدي** (كففت عن البيعة وجلست في بيتي) **حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمد**(ص)،

---

(1) ويذكرنا هذا الكلام أو المنطق الذي يندفع إلى نفي مشاركة علي عليه السلام في حروب الردّة حذرَ أن يتخذها البعض ذريعة على انخراط علي عليه السلام في جيش بقيادة أبي بكر، يذكرنا بمن ينفي بنوّة كل من السيدات زينب ورقية وأم كلثوم لرسول الله(ص) ويدعي أنهن ربائبه، وذلك نفيًا لما يرى فيه البعض منقبة لعثمان في مصاهرة النبي (ص)، مع أنّ هذا يشكّل طعنًا في النبي(ص) نفسه، لأنه ـ طبقًا لهذا المنهج في التفكير ـ يزوج ربائبه من أشخاص لا يرتضيهن أزواجًا لبناته !

(2) **أنساب الأشراف** ج 1 ص 587.

(3) **تاريخ الطبري** ج 2 ص 476.

(4) ويظهر من بعض الأخبار، فقد روى المحب الطبري في الرياض النضرة في مناقب العشرة ج 1 ص127، عن يحيى بن عمرو عن أبيه عن جده قال: لما امتنع من امتنع من دفع الزكاة إلى أبي بكر جمع أبو بكر أصحاب رسول(ص) فشاورهم في أمرهم، فاختلفوا عليه، فقال لعلي: ما تقول يا أبا الحسن؟ قال: أقول لك: إن تركت شيئًا مما أخذه رسول الله (ص) منهم فأنت على خلاف سنة رسول الله(ص) قال: أما لئن قلت ذاك لأقاتلنهم وإن منعوني عقالاً».

فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلمًا أو هدمًا تكون المصيبة به عليّ أعظم من فوت ولايتكم التي إنما هي متاع أيام قلائل يزول منها ما كان كما يزول السراب، أو كما يتقشع السحاب، فنهضت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق ، واطمأن الدين وتنهنه»[1].

إنّ هذه الكلمة لأمير المؤمنين عليه السلام تبرهن وتؤكد على جملة من الحقائق:

الحقيقة الأولى: إنّ حركة الردّة لم تكن أمرًا بسيطًا أو هامشيًّا بل كانت حركة كبيرة وفي غاية الخطورة، وإذا لم يتم التصدي لها بحزم فإنّها قد تقضي على الإسلام، والهدف الأساس للمرتدين هو هدم الإسلام، وقد رجع الكثير من العرب فعلًا عن الدين.

الحقيقة الثانية: إنّ عليًّا بمجرد ما استشعر الخطر قطع اعتكافه وهبّ مستجيبًا لنداء الله تعالى ونداء رسوله بضرورة حفظ الإسلام وحماية التجربة الإسلامية التي أرساها رسول الله(ص)، وأعطانا درسًا في فقه الأولويات وأن علينا أن نقدم المصلحة الإسلامية العليا على ما سواها، فمع أهمية موقع الخلافة، لكنه ليس أهم من الإسلام ذاته.

الحقيقة الثالثة: إنّ دور علي في تلك الحرب كان محوريًّا وحاسمًا كما يدل على ذلك قوله: «**فنهضت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق، واطمأن الدين وتنهنه**»، وتذكرنا هذه الكلمة في دلالتها على دوره عليه السلام المحوري في إجهاض الباطل وحماية الدين بمواقفه البطولية في المعارك التي خاضها بين يدي رسول الله(ص)، كمعركة بدر وأحد والأحزاب.

---

(1) **نهج البلاغة** ج 3 ص 120، ونظير ذلك رواه الثقفي في **الغارات** ج 1 ص 306، و**الإمامة والسياسة** لابن قتيبة ج 1 ص 133.

المصادر والمراجع

1. **القرآن الكريم.**
2. الأحسائي، ابن أبي جمهور، (توفي حدود سنة880هـ)، **عوالي اللآلي**، تحقيق: السيد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، 1403هـ ـ 1983م.
3. الأحمدي، الميانجي الشيخ علي، **مواقف الشيعة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1416هـ.
4. الأردبيلي، أحمد بن محمد المعروف بالمحقق الأردبيلي (ت: 993هـ)، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، تحقيق: عدة من العلماء، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، 1402ـ 1416هـ.
5. الأصبهاني، عبد الله بن حبان (أبي الشيخ الأصبهاني) (ت: 369هـ)، **طبقات المحدثين بأصبهان**، تحقيق : عبد الغفور عبدالحق حسين البلوشي، الناشر : مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ.
6. الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب (ت: 502هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، دفتر نشر الكتاب، إيران، 1404هـ.
7. الألباني، محمد ناصر الدين، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، المكتب الإسلامي ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1985م.
8. الأنصاري، مرتضى بن محمد الدزفولي، **فرائد الأصول**، إعداد لجنة منبثقة عن مؤتمر الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، 1415هـ ـ 1420هـ.
9. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت:275هـ)، **سنن أبي داود**، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، 1410هـ / 1990م.
10. ابن أبي الحديد المعتزلي (ت: 656هـ)، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة الجامعية للدراسات الإسلامية.

11. ابن الأعثم، أحمد بن أعثم الكوفي (ت: 314هـ)، **الفتوح**، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1411هـ.
12. ابن الأثير، (بن أبي الكرم)، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد المعروف بالشيباني (ت: 360هـ)، **الكامل في التاريخ**، دار صادر للطباعة والنشر ـ بيروت، 1386هـ/ 1966م.
13. ابن أبي شيبة، إبراهيم بن عثمان الكوفي العبسي (ت:235هـ)، **المصنف**، تعليق وتحقيق: سعيد اللحام ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ، 1989م.
14. ابن حبان، علي بن لبان الفارسي (ت: 739هـ)، **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1993م.
15. ابن حجر (ت: 852هـ)، **لسان الميزان**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1390هـ/ 1971م.
16. ابن حنبل، الإمام أحمد، (ت: 241هـ)، **مسند أحمد**، دار صادر، بيروت.
17. ابن خلدون (ت: 808)، **تاريخ ابن خلدون**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، 1391هـ/ 1971م.
18. ابن سعد، محمد بن سعد، (ت: 230هـ)، **الطبقات الكبرى**، دار صادر ـ بيروت.
19. ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي الأندلسي المعروف بـ«ابن رشد الحفيد» (ت: 595هـ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: خالد العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1995م.
20. ابن عبد البر، يوسف أحمد النمري المعروف بـ «ابن عبد البر» (ت:463هـ)، **التمهيد**، مصطفى بن أحمد العلوي ـ محمد عبدالكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ.
21. ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (ت: 571هـ)، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: علي شيري، دار الفكر ـ بيروت، 1995م.
22. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي (ت: 620هـ)، **المغني**، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان.
23. ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت:774هـ)، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1988م.

24. ابن كثير، نفسه، **تفسير ابن كثير**، تقديم: الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1992م.
25. ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت:275هـ)، **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
26. ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت: 711هـ)، **لسان العرب**، نشر أدب الحوزة، قم ـ إيران، 1405هـ.
27. ابن هشام، محمد بن إسحاق(ت:151هـ) **السيرة النبوية**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر سنة 1383هـ.
28. ابن خلكان، (ت: 681هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان.
29. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت: 597هـ)، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، تصحيح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1992م/ 1412هـ.
30. ابن فارس، أحمد ابن فارس (ت: 395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ إيران، 1404هـ.
31. اميني، حسين عليان، **موسوعة أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية**، مركز العلوم والثقافة الإسلامية ـ قم، الطبعة الأولى، 1429ق/ 2008م.
32. آل محسن، الشيخ علي، **كشف الحقائق رد على هذه نصيحتي إلى كل شيعي**، دار الصفوة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1416هـ/ 1995م.
33. آل ياسين، الشيخ محمد حسن رضا ﷺ، «**نصوص الردّة في تاريخ الطبري**» منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1977م.
34. بدوي، د. عبد الرحمن، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، سينا للنشر، القاهرة ـ مصر، الطبعة الثانية، 1993م.
35. البجنوردي، السيد محمد حسن (ت 1395هـ)، **القواعد الفقهية**، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمد حسن الدرايتي، نشر الهادي، قم ــ إيران، الطبعة الأولى، 1419هـ.
36. البحراني، يوسف بن أحمد الدرازي (ت: 1186هـ) **الحدائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة**، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، 1363هـ. ش.
37. بحر العلوم، السيد محمد بحر العلوم (ت: 1326هـ)، **بلغة الفقيه**، تحقيق: السيد

محمد تقي آل بحر العلوم، منشورات مكتبة الصادق ـ طهران، الطبعة الرابعة، 1362 ش/ 1403هـ/ 1984م

38. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، **صحيح البخاري**، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثامنة، 1981م.

39. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت: 274هـ)، **المحاسن**، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية ـ إيران.

40. البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي (ت: 463هـ)، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.

41. البهوتي، (ت: 1051هـ)، **كشف القناع عن متن الإقناع**، تقديم: كمال عبد العظيم العناني، تحقيق: أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1997م.

42. البوطي، محمد سعيد رمضان، **الجهاد في الإسلام**، دار الفكر، الطبعة الثانية، دمشق، 1997م.

43. البلاذري، أحمد بن يحيي بن جابر (ت: 279هـ)، **أنساب الأشراف**، تحقيق: الشيخ محمد باقر محمودي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1394هـ/ 1974م.

44. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (ت:458هـ)، **السنن الكبرى**، دار الفكر ـ بيروت.

45. الترمذي، محمد بن عيسى (ت: 279هـ)، **الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ.

46. التستري، الشيخ محمد تقي، **قاموس الرجال**، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الثالثة، 1429هـ.

47. التستري، نفسه، **قضاء أمير المؤمنين**، منشورات الشريف الرضي، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1408هـ.

48. التستري، القاضي نور الله (ت: 1019هـ)، **الصوارم المهرقة في جواب الصواعق المحرقة**، تصحيح: السيد جلال الدين المحدث، إيران ـ تهران، 1367هـ.

49. التفرشي، السيد مصطفى ابن الحسين الحسيني، (ق: 11)، **نقد الرجال**، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1418هـ.

50. التنكابني، الميرزا محمد بن سليمان، **قصص العلماء**، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1992م.

51. التهانوي، العلامة محمد علي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم: الدكتور. رفيق العجم، تحقيق: الدكتور علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1996م.

52. التوحيدي، محمد علي التبريزي، **مصباح الفقاهة**، تقريرًا لأبحاث السيد الخوئي رحمه الله، إسماعيليان، قم ـ 1996م/ 1417هـ.

53. الثقفي، إبراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال (ت: 283هـ)، **الغارات**، تحقيق: السيد جلال الدين المحدث، إيران.

54. الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن المعروف بـ«تفسير الثعالبي»**، تحقيق: عبد الفتاح أبو سنة ـ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ.

55. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (ت: 816هـ)، **شرح المواقف**، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1907م.

56. الجصاص، أحمد بن علي الرازي (ت: 370هـ)، **أحكام القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1994م.

57. الجهرمي، الشيخ علي الكريمي، **الدر المنضود في أحكام الحدود**، تقريرًا لدروس السيد الكلبيكاني رحمه الله، دار القرآن الكريم، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1414هـ.

58. الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح أو تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407هـ.

59. الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن (ت: 1104هـ)، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة المعروف اختصارًا بـ«وسائل الشيعة»**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الثانية، 1414هـ.

60. الحر العاملي، نفسه، في رسالته الموسومة «**التنبيه بالمعلوم من البرهان في تنزيه المعصوم عن السهو والنسيان**».

61. العاملي، محمد بن مكي الجزيني المعروف بـ«الشهيد الأول» (ت: 786هـ)،

الدروس الشرعية في فقه الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1414هـ.

62. الجزائري، السيد نعمة الله (ت: 1112هـ)، **الأنوار النعمانية**، مطبعة شركة جاب، تبريز ـ إيران.

63. الجعفي، المفضل بن عمر (ت: 160هـ)، **توحيد المفضل**، تحقيق: كاظم المظفر، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1984م.

64. الحسيني، محمد طاهر، **محمد باقر الصدر حياة حافلة فكر خلاق**، دار السلام، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، 1431هـ/ 2010م.

65. حسين طه، **الفتنة الكبرى ـ علي وبنوه.**

66. الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر (ت: 726هـ)، **تذكرة الفقهاء**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ قم، 1412هـ.

67. الحلي، نفسه، **قواعد الأحكام**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1419هـ.

68. الحلي، نفسه، **إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان**، تحقيق: الشيخ فارس الحسون، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ. ق.

69. الحلي، نفسه، **تحرير الأحكام**، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1422هـ.

70. الحلي، نفسه، **خلاصة الأقوال في معرفة الرجال**، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، 1417هـ.

71. الحلي، نفسه، **منتهى المطلب**، طبعة حجرية.

72. الحلي، نفسه، **تذكرة الفقهاء**، طبعة حجرية.

73. الحلي، نفسه، **مختلف الشيعة**، جماعة المدرسين، 1412هـ.

74. الحلي، محمد بن منصور بن أحمد بن ادريس (ت: 598هـ)، **السرائر**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1410هـ.

75. الحلي، يحيى بن سعيد الحلي (ت: 689هـ)، **الجامع للشرائع**، تحقيق: تحقيق وتخريج: جمع من الفضلاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء ـ العلمية، قم، 1405هـ.

76. الحلبي، السيد حمزة بن علي بن زهرة (ت: 585هـ)، **غنية النزوع إلى علمي**

الأصول والفروع، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1417هـ.

77. الحللي، عبد الرحمن، **حرية الاعتقاد في القرآن الكريم**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2001م.

78. الحائري، السيد كاظم، **القضاء في الفقه الإسلامي**، مجمع الفكر الإسلامي، هـ 1415قم ـ الطبعة الأولى،هـ.

79. الحراني، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة (القرن الرابع)، **تحف العقول عن آل الرسول**(ص)، تحقيق، علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران ، ط 2 ، 1404هـ.

80. الحكيم، السيد محسن (ت: 1390هـ)، **مستمسك العروة الوثقى**، مكتبة المرعشي، قم، 1404هـ.

81. الحويزي، الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي (ت: 1112هـ)، **تفسير نور الثقلين**، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان، قم ـ إيران، الطبعة الرابعة، 1412هـ. ق.

82. الخرسان، السيد محمد علي، **محاضرات في المواريث تقريرًا لدروس السيد الخوئي**، الناشر: مؤسسة السبطين، الطبعة الأولى، 1424هـ.

83. الخرسان، السيد طالب، **نشأة التشيع، انتشارات الشريف الرضي**، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1991م.

84. الخرسان، صلاح، **حزب الدعوة الإسلامية حقائق ووثائق**، المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، سورية ـ دمشق، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1999م.

85. الخشن، حسين أحمد، **الشريعة تواكب الحياة**، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م.

86. الخشن، نفسه، **العقل التكفيري قراءة في المنهج الإقصائي**، المركز الثقافي الإسلامي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 2014م.

87. الخشن، نفسه، **هل الجنة للمسلمين وحدهم؟** المركز الإسلامي الثقافي ـ مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م.

88. الخشن، نفسه، **إليك يا ابنتي**، المركز الإسلامي الثقافي ـ مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام، بيروت، الطبعة الأولى، 1434/ 2013م.

89. الخشن، نفسه، **الإسلام والعنف قراءة في ظاهرة التكفير**، الناشر: المركز الثقافي الإسلامي، الطبعة الأولى، 2006هـ.
90. الخشن، نفسه، **الردّة**، مخطوط.
91. الخميني، السيد روح الله (ت: 1409هـ)، **تحرير الوسيلة**، دار الكتب العلمية، قم ـ إيران، الطبعة الثانية.
92. الخميني، نفسه، **كتاب الطهارة**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدّس سرّه)، إيران، الطبعة الأولى، 1421هـ.
93. الخميني، نفسه، **منهجية الثورة الإسلامية** ـ مقتطفات من أفكار وآراء الإمام الخميني ـ مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ايران ـ طهران، الطبعة الأولى، 1996م.
94. الخميني، نفسه، **الخلل في الصلاة**، مطبعة مهر، قم ـ إيران.
95. الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي، **صراط النجاة** (استفتاءات)، الطبعة الأولى، قم، 1416هـ.
96. الخوئي، نفسه، **البيان في تفسير القرآن**، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، 1975م.
97. الخوئي، نفسه، **مباني منهاج الصالحين**، المطبعة العلمية، قم المقدسة، الطبعة الثانية، 1369هـ.
98. والخوئي في التنقيح من موسوعة السيد الخوئي. الغروي، الميرزا علي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى كتاب الطهارة** (تقريرًا لأبحاث السيد الخوئي رحمه الله)، دار الهادي، الطبعة الثالثة، قم ـ 1410هـ.
99. الخوئي، نفسه، **مباني تكملة المنهاج**، المطبعة العلمية، قم،الطبعة الثانية، 1396هـ.
100. الخوئي، نفسه، **معجم رجال الحديث**، الطبعة الخامسة، 1413هـ/ 1992م.
101. الخلخالي، السيد محمد رضا الموسوي، **المعتمد في شرح العروة الوثقى**، (تقريرًا لبحوث السيد الخوئي رحمه الله)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية، 1426هـ/ 2005م.
102. خميس العمر ، الدكتور تيسير، **حرية الاعتقاد في ظل الإسلام**.
103. الخوانساري، السيد أحمد، **جامع المدارك**، مكتبة الصدوق ـ طهران، الطبعة الثانية، 1355هـ. ش.
104. الجهرمي، علي الكريمي، **الدر المنضود في أحكام الحدود** (من تقريرات السيد الكلبيكاني)، دار القرآن الكريم ـ قم، الطبعة الأولى، 1412هـ.

105. الدارمي، عبد الله بن بهرام (ت: 255هـ)، **سنن الدارمي**، مطبعة الاعتدال، دمشق، 1349هـ.

106. الدارقطني، الحافظ علي بن عمر (ت: 385هـ)، **سنن الدارقطني**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1996م.

107. الدميري، محمد بن موسى (ت: 808هـ)، **حياة الحيوان الكبرى**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ.

108. الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت: 276هـ)، **المعارف**، تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، 1969م.

109. الدينوري، نفسه، **الإمامة والسياسة**، تحقيق: الدكتور طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاه، مصر.

110. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: حسن الأسد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، 1989م.

111. الذهبي، نفسه، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م.

112. الذهبي، نفسه، **ميزان الاعتدال**، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1963م.

113. الرازي، محمد بن أبي بكر (ت: 721هـ)، **مختار الصحاح**، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1994م.

114. الريشهري، الشيخ محمد، **موسوعة علي بن أبي طالب من الكتاب والسنة والتاريخ**، دار الحديث للطباعة والنشر، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1425هـ.

115. الروحاني، محمد صادق، **فقه الصادق**، مؤسسة دار الكتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1414هـ.

116. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الواسطي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: علي شري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ.

117. الزحيلي، الدكتور وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر، دمشق ـ سورية، الطبعة الرابعة، 1997م.

118. الزيلعي، عبد الله بن يوسف الحافظ جمال الدين (ت: 762هـ)، **نصب الراية**، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995م.

119. الزركلي، خير الدين (ت: 1410هـ)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة، 1980م.
120. سابق، الشيخ سيد، **فقه السُّنّة**، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.
121. السبحاني، جعفر، **الملل والنحل**، مديرية الحوزة العلمية، الطبعة الثانية، قم ـ 1408هـ.
122. السبزواري، عبد الأعلى الموسوي، **مهذب الأحكام**، دار الفكر ـ مؤسسة المنار، بيروت، 1401هـ.
123. السرخسي، محمد بن أبي سهل (ت: 483هـ)، **المبسوط**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، 1986م.
124. السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (ت: 562هـ)، **الأنساب**، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، 1988م.
125. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
126. السيوطي، الحافظ جلال الدين (ت: 911هـ)، **شرح سنن النسائي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.
127. السيستاني، السيد علي الحسيني، **منهاج الصالحين**، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني ـ قم، الطبعة الأولى، 1414هـ.
128. السيستاني، السيد محمد رضا، **قاعدة لا ضرر ولا ضرار** (تقريرًا لبحوث السيد علي الحسيني السيستاني)، مكتب السيد السيستاني، قم، الطبعة الأولى، 1414هـ.
129. الشاذلي، الدكتور حسن، **أثر تطبيق الحدود في المجتمع**.
130. الشهرستاني، السيد علي، **وضوء النبي**، قم، الطبعة الأولى، 1415هـ.
131. الشافعي، محمد بن إدريس (ت: 204هـ)، **كتاب الأم**، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثامنة، 1983م.
132. الشربيني، محمد بن أحمد (ت: 977هـ)، **مغني المحتاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1377هـ/ 1958م.
133. الشريف الرضي، محمد بن الحسين (ت: 406هـ)، **نهج البلاغة**، تعليق وشرح: الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.
134. الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي (ت: 965هـ أو966هـ)، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.

135. الشهيد الثاني، نفسه، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، الناشر: الداور، قم، الطبعة الأولى، 1410هـ.
136. الشهيد الثاني، نفسه، **حقائق الإيمان**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي والسيد محمود المرعشي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، الطبعة الأولى، 1409هـ.
137. شلتوت، الإمام الأكبر محمود، **الإسلام عقيدة وشريعة**، دار الشروق، الطبعة السابعة عشر، 1411هـ/ 1991م.
138. شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، المؤسسة الدولية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1999م.
139. الشوكاني، محمد بن علي (ت: 1255هـ)، **نيل الأوطار**، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، 1973م.
140. الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، **القواعد الفقهية**، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قم ـ إيران، ط3، 1411هـ.
141. الصالح، الشيخ صبحي، **علوم الحديث ومصطلحه**.
142. الصدر، السيد محمد باقر، الشهيد محمد باقر، **المعالم الجديدة للأصول**، دار التعارف للمطبوعات 1425هـ/ 2004م.
143. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (ت:381هـ)، **الخصال**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين ـ قم، 1403هـ.
144. الصدوق، نفسه، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، 1404هـ.
145. الصدوق، نفسه، **المقنع**، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، قم ـ إيران، 1415هـ.
146. الصدوق، نفسه، **علل الشرائع**، المكتبة الحيدرية ـ النجف الأشرف، 1966م.
147. الصدوق، نفسه، **التوحيد**، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، 1387هـ.ش.
148. الصدوق، نفسه، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين ـ قم، الطبعة الثانية، 1404هـ.
149. الصدوق، نفسه، **الأمالي**، مؤسسة البعثة، الطبعة ألأولى، 1417هـ.
150. الصدوق، نفسه، **الاعتقادات في دين الإمامية**، تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1993م.
151. الصعيدي، عبد المتعال، **حرية الفكر في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة.

152. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام (ت:2011هـ)، **المصنف**، تحقيق: الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي.

153. الصنعاني، محمد بن إسماعيل الكحلاني (ت: 1182هـ)، **سبل السلام**، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ مصر، الطبعة الرابعة، 1379هـ.

154. الطبراني، سليمان بن أحمد (ت:360هـ)، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دار إحياء التراث العربي، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة.

155. الطبرسي، أحمد بن علي (ت:560هـ)، **الاحتجاج**، تحقيق: محمد باقر الخرسان، دار النعمان ـ النجف، 1966م.

156. الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت:548هـ)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 2008م.

157. الطبرسي، نفسه، **جوامع الجامع**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، 1420هـ.

158. الطبري، محمد بن جرير(ت: 310هـ)، **جامع البيان المعروف بتفسير الطبري**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1415هـ/ 1995م.

159. الطبري، نفسه، **تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري**، تحقيق: نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1403هـ/ 1983م.

160. الطبري، أبو جعفر أحمد الشهير بالمحب الكبري (ت: 694هـ)، **الرياض النضرة في مناقب العشرة**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

161. الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: 360هـ)، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دار إحياء التراث العربي، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة.

162. الطباطبائي، محمد حسين الطباطبائي (ت: 1412هـ)، **تفسير الميزان**، منشورات جامعة المدرسين.

163. الطباطبائي، **مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي**، تعريب: خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، 1415هـ.

164. الطباطبائي، السيد علي(ت:1231هـ)، **رياض المسائل**، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1412هـ.

165. الطريحي، فخر الدين (ت: 1087هـ)، **مجمع البحرين**، ترتيب: محمود عادل، الناشر: مكتب نشر الثقافة الإسلامية ـ إيران، الطبعة الثانية، 1408هـ.

166. الطوسي، محمد بن الحسن (ت460)، **المبسوط**، تحقيق: محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، طهران، 1387هـ.
167. الطوسي (ت: 460هـ)، **الخلاف**، تحقيق: السيد علي الخرساني ـ السيد جواد الشهرستاني الشيخ مهدي نجف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الثاني، 1420هـ.
168. الطوسي، نفسه، **تهذيب الأحكام**، تحقيق: السيد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية ـ إيران، 1365هـ.
169. الطوسي، نفسه، **اختيار معرفة الرجال**، تعليق: الميرداماد، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران.
170. الطوسي، نفسه، **الاستبصار في ما اختلف من الأخبار**، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1363هـ. ش.
171. الطوسي، محمد بن علي المعروف بـ«ابن حمزة»، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1408هـ.
172. الطوسي، أبي جعفر بن محمد بن الحسن (385ـ 460هـ)، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1409هـ.
173. العاملي، السيد محمد جواد (ت:1226هـ)، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، تحقيق وتعليق: الشيخ محمد باقر الخالصي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، 1420هـ.
174. العاملي، أحمد عبد الله أبو زيد، **محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق**، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، 1429هـ/ 2008م.
175. العجلوني، إسماعيل بن محمد (ت: 1162هـ)، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، 1408هـ.
176. العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن حجر(ت:852هـ)، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية.
177. العسقلاني، نفسه، **تهذيب التهذيب**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1984م.

178. العسكري، السيد مرتضى، عبدالله بن سبأ، **نشر التوحيد**، إيران، الطبعة السادسة، 1992م.

179. العظيم آبادي، محمد شمس الحق (ت: 1329هـ)، **عون المعبود**، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1415هـ.

180. العوا، محمد سليم، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، سفير الدولية للنشر، الطبعة الثالثة، 1427هـ/ 2006م.

181. عودة، السيد عبد القادر، **التشريع الجنائي الإسلامي**، تعليق: السيد إسماعيل الصدر، مؤسسة البعثة، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، 1402هـ.

182. العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي (ت: 320هـ)، **تفسير العياشي**، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

183. العيني، محمود بن أحمد، **عمدة القاري في شرح صحيح البخاري**، (ت: 855هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

184. عياض، اليحصبي المعروف بالقاضي عياض (ت: 544هـ)، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1988م.

185. الغروي، الميرزا علي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى كتاب الطهارة** (تقريرًا لأبحاث السيد الخوئي)، دار الهادي، الطبعة الثالثة، قم ـ 1410هـ.

186. الغروي، نفسه، **كتاب الطهارة** (تقريرًا لأبحاث السيد الخوئي)، دار الهادي، الطبعة الثالثة، قم ـ 1410هـ.

187. الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد (ت: 505هـ)، **المستصفى في علم الأصول**، دار الكتب العلمية، بيروت.

188. الغضائري، أحمد بن الحسين (القرن الخامس)، **رجال ابن الغضائري**، تحقيق: السيد محمد رضا الجلالي، دار الحديث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1422هـ.

189. فضل الله، السيد محمد حسين، **رؤى ومواقف**، دار الملاك ـ بيروت، الطبعة الأولى.

190. فضل الله، السيد علي، تقريرًا لدروس السيد محمد حسين فضل الله، **الجهاد**، دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى.

191. الفياض، الشيخ محمد إسحاق، **منهاج الصالحين**، مكتبة سماحة الشيخ فياض، قم ـ إيران، الطبعة الأولى.

192. الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، (ت: 817هـ). لا. ت، لا. ط. لا. ن.

193. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت: 671هـ)، **تفسير القرطبي الجامع لأحكام**

القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، ناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ.

194. القرضاوي، الشيخ يوسف، **الخصائص العامة للإسلام**، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، 1409هـ/ 1989م.

195. القديري، محمد حسن، **البحث في رسالات عشر القديري**، جامعة المدرسين، قم ـ إيران.

196. القمي، علي بن إبراهيم القمي، **تفسير القمي**، تصحيح: السيد طيب الجزائري، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 1404هـ.

197. القمي، شاذان بن جبريل (ق: 7هـ)، **الفضائل**، منشورات المطبعة الحيديرية، النجف الأشرف، 1962م.

198. القمني، د. سيد، **شكرًا ... ابن لادن!!**، دار مصر المحروسة، القاهرة، الطبعة الثانية.

199. القهبائي، عناية الله (القرن الحادي عشر للهجرة)، **مجمع الرجال**، تصحيح وتعليق: السيد ضياء الدين، مؤسسة إسماعيليان، قم ـ إيران.

200. كاشف الغطاء، جعفر النجفي المعروف بالشيخ الكبير (ت: 1228هـ)، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1422هـ.

201. الكليني، محمد بن يعقوب (ت: 329هـ)، **الكافي**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، 1388هـ.

202. الكاشاني، محمد محسن المعروف بـ«الفيض الكاشاني» (ت:1091هـ)، **الوافي**، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام ـ أصفهان، 1406هـ.

203. الكراجكي، أبي الفتح محمد بن علي (ت: 449هـ)، **كنز الفوائد**، مكتبة المصطفوي، قم، الطبعة الثانية، 1369هـ. ش.

204. الكركي، علي بن الحسين (ت: 940هـ)، **جامع المقاصد**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، 1408هـ.

205. الميلاني، السيد علي الحسيني، **كتاب الشهادات** (تقريرًا لبحوث السيد الكلبيكاني)، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1405هـ.

206. المازندراني، المولى محمد صالح(ت:1081هـ)، **شرح أصول الكافي**، تعليق: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ.

207. الميرزا القمي (ت:1231هـ)، **غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام**، تحقيق:

عباس تبريزيان، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1375ش.

208. المالكي، حسن بن فرحان، **نحو إنقاذ التاريخ الإسلامي**، مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، 1418هـ.

209. المشهدي، محمد بن محمد رضا (ق 12)، **تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب**، تحقيق: حسين دركاهي، وزارة الثقافة والإرشاد ـ إيران، الطبعة الأولى، 1991م.

210. المتقي الهندي، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، (888 ـ 975هـ)، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: بكري حيّاني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985م/ 1405هـ.

211. المجلسي، محمد باقر(ت:111هـ)، **بحار الأنوار**، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1983م.

212. المجلسي، نفسه، **مرآة العقول**، دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

213. المجلسي، نفسه، **ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي ـ قم، 1407هـ.

214. المجلسي، محمد تقي (ت: 1070هـ)، **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: السيد حسين الموسوي الكرماني والشيخ علي بناه الاشتهاردي، ناشر: بنياد فرهند إسلامي، إيران.

215. المحمودي، الشيخ محمد باقر، نهج السعادة في مستدرك **نهج البلاغة**، مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ لبنان.

216. المرتضى، علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف الرضي (ت:436هـ)، **الأمالي**، تصحيح وتعليق: السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، 1403هـ. ق.

217. المرتضى، نفسه، **تنزيه الأنبياء**، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1989م/ 1409هـ.

218. المرزباني، محمد بن عمران (ت: 385هـ)، **أخبار السيد الحميري**؛ تحقيق: محمد هادي الأميني، شركة الكتبي، بيروت ـ لبنان، ط2، 1965هـ.

219. المسعودي، علي بن الحسين بن علي (ت: 346هـ)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: يوسف أسعد داغر، دار الهجرة، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1404هـ.

220. المشكيني، الشيخ علي، **مصطلحات الفقه**، مؤسسة الهادي، قم ـ إيران، الطبعة الرابعة، 1384هـ. ش.
221. مطهري، مرتضى المعروف بالشهيد المطهري، **العدل الإلهي**، الدار الإسلامية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1401هـ/ 1981م.
222. مطهري، نفسه، **النبوة**، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى ودار الحوراء ، بيروت لبنان.
223. مطهري، نفسه، **الحرية عند الشهيد مطهري**، تأليف حسين يزدي، طبع دار الهادي.
224. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (336ـ 413هـ) الشيخ المفيد، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الناشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م.
225. المفيد، نفسه، **المُقنعة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، 1410هـ.
226. المفيد، نفسه، **جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية**، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1993م.
227. المفيد، نفسه، **الفصول المختارة**، تحقيق: السيد علي مير شريفي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1993م.
228. المصري، القاضي نعمان بن محمد بن منصور، **دعائم الإسلام**، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، مصر، 1383هـ/ 1963م.
229. الميرداماد، محمد باقر الحسيني الأسترابادي (ت: 1041هـ)، **الرواشح السماوية**، تحقيق: غلام حسين قيسريه ها ونعمة الله الجليلي، دار الحديث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1422هـ.
230. مالك، الإمام مالك بن أنس (ت: 179هـ)، **الموطّأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1985م.
231. **مجموع الفتاوى**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورّة 1416هـ، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم.
232. المنتظري، حسين علي، **دراسات في ولاية الفقيه**، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1409هـ.

233. النسائي، أحمد بن شعيب (ت: 303هـ)، **السنن**، دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى، 1930م.

234. النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد بن العباس (ت: 450هـ)، **رجال النجاشي**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرقة، الطبعة الخامسة، 1416هـ.

235. النجفي، الشيخ محمد حسن (ت: 1266هـ)، **جواهر الكلام في شرائع الإسلام**، تحقيق وتعليق وتصحيح: محمود القوجاني، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ـ إيران، 1363هـ. ش.

236. النجفي، محمد هادي، **كتاب الحدود والتعزيرات** (تقريرًا لبحوث السيد الكلبيكاني)، غير مطبوع، منشور في مكتبة آل البيت الالكترونية.

237. النراقي، أحمد بن محمد مهدي (ت: 1245هـ)، **مستند الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.

238. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (ت: 261هـ)، **صحيح مسلم**، دار الفكر ـ بيروت.

239. النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم (ت:405هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان لا.ط.

240. النيسابوري، علي بن أحمد الواحدي (ت: 468هـ)، **أسباب النزول**، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، 1968م.

241. النحاس، الإمام أبي جعفر (ت: 338هـ)، **معاني القرآن الكريم**، تحقيق: الشيخ محمد علي الصابوني، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1408هـ/ 1988م.

242. النوبختي، الحسن بن موسى (القرن الثالث الهجري)، **فرق الشيعة**، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1404هـ/ 1984م.

243. النووي، محيي الدين بن شرف (ت: 676هـ)، **المجموع في شرح المهذب**، دار الفكر.

244. النووي، يحيى بن شرف الدمشقي (ت: 676هـ)، **روضة الطالبين**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معرض، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

245. النووي، الميرزا حسين (ت: 1320هـ)، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم ـ 1408هـ.

246. الهمداني، آغا رضا (ت: 1322هـ)، **مصباح الفقيه**، إيران، طبعة حجرية، 1318هـ.

247. الهندي، محمد بن الحسن الأصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (ت:1137هـ)، **كشف اللثام عن قواعد الأحكام**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1416هـ.
248. الوائلي، الشيخ أحمد، **هوية التشيع**، دار الصفوة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، 1414هـ/ 1994م.
249. اليحصبي، القاضي عياض (ت: 544هـ)، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1988م.
250. اليزدي، السيد محمد الكاظم الطباطبائي (ت: 1337هـ)، **العروة الوثقى**، تحقيق وطبع: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1417هـ.
251. يزدي، حسين، **الحرية عند الشهيد مطهري**، طبع دار الهادي.
252. مقال للشيخ القرضاوي بعنوان: خطورة الردّة ومواجهة الفتنة على **موقع إسلام أون لاين الالكتروني**.
253. الدكتور محمد سليم العوا في بحث منشور على الموقع الالكتروني: **إسلام أون لاين**، بعنوان «عقوبة الردّة تعزيرًا لا حدًّا وقد أشار إلى هذا الرأي في كتابه «**الفقه الإسلامي في طريق التجديد**».
254. الشيخ محمد رضا آل ياسين ﵀ في دراسته المختصرة حول ذلك والتي تحمل عنوان «**نصوص الردّة في تاريخ الطبري**».
255. **مقالات إسلامية**، من منشورات الدعوة الإسلامية، 1978م.
256. **مجلة تراثنا**، العدد الثالث، السنة الثالثة، رجب ـ شعبان، 1408هـ.
257. **مجلة الثقافة الإسلامية**، العدد الثالث والأربعون، ذو القعدة ـ ذو الحجة 1412هـ.



إنّ قضية قتل المرتد التي أخذ بها الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه غدت مثار جدل كبير، واتخذ منها البعض ذريعة للطعن في الإسلام وشريعته، بوصفها شريعة متشددة تقمع الحريات وتناقض حق الإنسان في اختيار دينه والتعبير عن رأيه، ولا ننسى أنّ التطبيق الصارم والعلني لبعض العقوبات في الآونة الأخيرة من قبل بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة قد أثار الرأي العام الإسلامي قبل غيره إزاء هذه القسوة، واستنكر الكثيرون ذلك ونددوا به، وتوالت الأسئلة حول مدى شرعية هذه العقوبات، وما إذا كانت صالحة لزماننا أم لا؟

وقد جاء هذا الكتاب ليمثل دراسة فقهية مستوعبة ترمي إلى تسليط الأضواء على هذه القضيّة (قضية قتل المرتد) وعرضها على مشرحة البحث العلمي، وتناقش في الكثير مما اعتبره الفقهاء مبادئ مسلمة تحكم الفقه الجنائي في الإسلام، وتتوصل إلى نتائج مهمة ومغايرة للسائد.

ISBN 978-614-404-746-0
9 786144 047460